

والطرح في البياض الكلامية بالفتوحات الكبرى . فلما انتهى غزو فارس  
والشام ومصر واستقرت الفتوحات ، وتدفقت الأموال على عاصمة الخلافة ،  
أخذ المسلمون مع القرامطة حجة ، والفتنات السياسية من حجة أخرى ، ينظرون  
في دقائق أصول الدين التي تعرف بالبياض الكلامية ، وبدوا بالتفكير في  
الإنسان آخره في أصله أم غير عليه ؟ فإذا كان حراً فهو مستول ، وهو يقتضى  
ذلك مستحق قاعده والعز ، أى لتتوب والمقاب .

ومما يدل على أن مباحث القدر كانت أسبق عند الفتناء من مباحث  
الحرية ، أنهم سموها « بالقدرية » فتولم بقدرته الإنسان وهاجمهم خصومهم على  
هذا الأساس ، وسبوا الفتناء فتولم بالقدر .



ومع أن القاضي عبد الجبار ليس مستكراً في علم الكلام ، بل سبقه أعلام  
شبههوه عنه لم يقتض ، من مثل العلاف ، والنظام ، والجياثاني ،  
وغيرهم ، إلا أنه قد استفاد ولا نزاع من ذلك التراث الفكري الذي خلفه  
منازلة البصرة ومستقرة بغداد في أثناء القرون الثلاثة من الثاني إلى الرابع ، فهو  
بنافس وبخال ، ويعرض آراء السابقين ، وقد قيل حيناً بعضها وقد رفض حيناً  
آخر بعضها الآخر ، وانتهى من النقاش والرفض والتعالي والتخصيص إلى مذهب  
مستكمل في علم الكلام بمنع حول أصول حجة على التوحيد والعدل والوعد  
والوعيد والفرقة بين اللزائين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وهكذا لم نشأت البياض الكلامية بين دفتي كتاب واحد ، وعرضها على  
الجمهور عرضاً مستقراً متسلسلاً .

ولو ظهر القاضي بهذا الكتاب قبل ذلك بقرن من الزمان مثلاً ، فأكبر طائفتان  
أن حظ مذهب الاعتزال كان قد غمر بصير آخر خلاف ما انتهى إليه في  
العالم الإسلامي .

إن ابن خلدون يمتك في مقدمته عند عرض الفصل الخامس من الكلام وأنه ،  
وهو أن معرفة الله لا تتم إلا من خلال العبادات وعلى رأسها الصلاة . وهذا  
الرأى فضلاً عن أنه هو رأى السلف الصالح ، فإنه متأثر بالترعة الصوفية التي  
أخذت تشتد منذ القرن الرابع الهجري . ونحن نرى أن السككيين لا يأخذون  
الإلهام وهو طريق الصوفية من جهة الطرق الوصلة إلى الحق .



ونحنه خلاف أيضاً من حجة التوحيد والعدل . فالقاضي عبد الجبار مستقر في  
اعتبار التوحيد أسبق من العدل ، وهذا السبق إنما جاء لأن التوحيد أولى وأحر  
وأحرى بالتقدم ، لأن « قبيته » أهل من « قبيته » العدل . ولتعود بالعدل ،  
العدل الإلهي في محاسبة العباد على أصنام . ولذلك قال تعالى « وما يريد  
بنظام للعبيد » .

نعم ، هذا هو الخلاف الذي انتهى إليه علماء الكلام من معتزلة وأشاعرة  
منذ القرن الرابع ، كما ذكرنا منذ قليل ، ولكن الأمر لم يكن على هذا النحو  
في ابتداء ظهور الاعتزال ، إذ من المعروف تاريخياً أن واصل بن عطاء أخذ  
القول « بالقدر » من غيلان الدمشقي ، مما يدل على أن مباحث القدر كانت  
هي السائدة الثابتة في القرن الأول ، ولم يكن مبحث التوحيد مقدماً .

والحق أن الكلام في القدر وبيانه أخرى في حرية الإنسان ، كان شاملاً  
منذ أيام الرسول عليه السلام . فقد ذهب جماعة إلى الرسول وسأله عن حجة  
ما جاء في القرآن من أن فريقاً في الجنة وفريقاً آخر في النار . ثم قلنا له : فإن  
فهم العدل يا رسول الله ؟ فأجاب : اعلموا فكل ميسر لنا خلق له . واستمر  
الحال على ذلك زماناً أبى بكر وعمر ، وكان المسلمون في شغل من الجدال في الدين

من القوت على صفة من الصفات من دون معنى ، قدر على إيجاد شئ  
تلك القات .

دليله : الكلام ، فإن أحدنا لما قدر أن يحلله أمراً ونهياً ، قدر على  
إيجاد شئ الكلام . ومنه كلام الغير ، فلما لم يقدر على حله أمراً ونهياً ، وخيراً ،  
لم يقدر على إيجاد شئ الكلام . وللمسلم أن أحدنا لا يقدر على إيجاد الجسم  
فيجب أن لا يتعلق به كونه مجسماً .

فإن قيل كيف يصح رد ذلك إلى الكلام ، والكلام عندنا كائن الأجسام  
في أنا لا يقدر عليه ؟ قلنا : إنا علم ضرورة أن الكاذب يستحق النعم واللامه  
من جهة على كذبه ، فلولا أنه وقع من جهة واستحق به ولا لم يجر ذلك ،  
فصح ما قلناه .

دليل آخر وهو أن أحدنا لو قدر على أن يجعل الجسم مجسماً من دون معنى ،  
قدر على أن يحلله على سائر صفاته التي يكون عليها بالتمامين نحو كونه ، أسود  
وأبيض وأحر وأخضر وأمرأ وغير ذلك ، كافي الكلام فإنه لما كان قادراً على  
أن يحلله أمراً ونهياً ، قدر أن يحلله على سائر أوصافه نحو كونه ، خيراً واستجاراً  
أو عرساً وميتاً وجسماً ونهياً وإيجاباً إلى غير ذلك ، وللمسلم خلافه .

دليل آخر ، وهو أنه لو كان كذلك ، فوجب في كون أحدنا طلقاً أن يتعلق  
بالفاعل لأن هاتين الصفتين مستقتان على حد واحد ، والصفتان متى استقتا  
حد واحد ، كان للآخر فيهما من باب واحد .

فإن قال : هكذا قول غلوا على خلافه ، قلنا : لو كان كون أحدنا طلقاً  
متعلقاً بالفاعل ، فوجب أن لا يجد الواحد منا هذه الصفة كأنها من ناحية صفوه  
لأن الفاعل إنما يشمل الجملة على هذه الصفة لا البعض .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم مجسماً لحدوثه ؟ قلنا : إن أردتم  
بالحدوث وجوده بعد أن لم يكن قد أوجدناه من قبل ، وإن أردتم به حالة الحضور  
فأدري بقصده هو أنه لو كان كذلك لوجب أن لا يكون الجسم مجسماً في حالة  
البقاء فقد التفت فيه ، ولأنه كان كذلك لوجب أن يكون كل جزء منه مجسماً  
لتبوت العلة فيه وقد علمنا خلافه . وبعد فلو كان كذلك ، (الوجوب أن لا يعمل<sup>(١)</sup>)  
مفتراً في حالة الحضور ، وللمسلم خلافه . ولأنه لو كان كذلك لكان يجب إذا  
انفرد أن يكون مفترقاً لحدوثه أيضاً ، فكان يجب أن يكون الجسم مجسماً مفترقاً  
دفعة واحدة وهذا محال .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم مجسماً لحدوثه على وجه ؟ قلنا : لأنه  
لا وجه هنا معقول ، فيقال إن الجسم اجتمع لحدوثه على ذلك الوجه ، بخلاف  
ما قوله في الحسن والقيح فإن ذلك وجوهاً معقولة ، فهو كونه طلقاً وكذباً  
وغيرهما . ولأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون الجسم مجسماً في حالة البقاء ،  
وللمسلم خلافه .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم مجسماً لعدمه ؟ قلنا : لأن عدمه لا  
كونه مجسماً ، وما أحال الحكم لا يجوز أن يؤثر فيه . ولأنه لا يعمل مجسماً  
إلا بعد الوجود ، فكيف يكون عدمه مؤثراً فيه .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم مجسماً بالفاعل ؟ قلنا : لأنه لو كان  
كذلك لوجب في الواحد منا وهو قادر على أن يجعل الجسم مجسماً من دون  
معنى أن يكون قادراً على إيجاد الجسم ، لأن من قدر على أن يجعل ذاتاً

دليل آخر وهو أنه لو كان كذلك ، لوجب أن لا يتأق من أحدنا الجمع بين  
الجسمين في حالة البقاء ، لأن ما يمتثل بالتقابل يقع حالة الحلو ، كما في الكلام  
فإنه لما تمت أوصافه بالتقابل تبع حالة الحلو حتى لم يبرز خلافة .

دليل آخر ؛ وهو أنه لو كان كذلك ، لوجب أن يتأق من الواحد منا  
إتلاف الجسم الثقيل في الجو دون قرار ولا علاقة بأن لا يسهل شتركا ،  
والعلوم خلافة ، فليس إلا أن كون الجسم مجسما مما لا يتأق له بالتقابل .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم مجسما لدم مني ؟ قلنا : لأن الشيء  
المتصور لا اختصاص له ببعض الأجسام دون بعض ، فكأن يجب أن تكون  
الأجسام كلها مجسمة لدم ذلك الشيء ، وأن لا يكون شيئا مفرقا عنه ، وقد  
عرف خلافة .

وبعد ، فإن كون الجسم مجسما موقوف على قصدنا ودواعينا شيئا وإثباتا  
فيجب أن يكون لأوصافنا فيه تأثير . ولا يخفى أن يكون تأثيره في نفس الصفة  
أو فيما يؤثر فيه . لا يجوز أن يكون تأثيره في نفس الصفة لما قد تقدم أن هذه  
الصفة لا تتلقى بالتقابل ، وإن كان تأثيره فيما يؤثر فيه ، فذلك يؤثر لا يجوز  
أن يكون مدفوعا ، لأن الأعدام لا يتلقى بالتقابل ، فيجب أن يكون موجوبا  
على ما شوه .

وبعد ، فلو كان الجسم مجسما لدم الافتراق ، ومفرقا لدم الاجتماع ،  
لوجب إنعدام اللينان عن الجسم ، أن يكون مفرقا مجسما مستقرا ، وهذا محال .  
فإن قيل : نحن لا نقول بعدم اللينين عن الجسم ، بل نقول بوجود أحدهما  
وعدم الآخر ، قلنا : إنك قد أقررت إثبات الأعراف فكيف (١) متونة الشاظر

أو لا يكون اجتماع  
الجسم لدم مني

على أما تربك عدم اللينين عن الجسم ، فنقول : إن زيدا لو جمع بين الجسمين  
فقد عدم عنه الافتراق ، وعمرأ إذا فرق بينهما فقد عدم عنه الاجتماع ، ففي الحالة  
الثالثة يجب أن يكون الجسم مجسما مفرقا في دعة واحدة لدم اللينين جميعا .

فإن قيل : إن الافتراق الأول يعود ، قلنا : يعود على مقنورات العباد  
لا يصح ، فصح ما قلناه .

فإن قال : فإذا جاز في الجسم أن يكون مجسما لوجود الاجتماع ومفرقا (١)  
لوجود الافتراق ، ولا يلزم أن يكون الجسم مجسما مفرقا في حالة واحدة ، فهلا  
جاز أن يكون مجسما مفرقا دعة واحدة ؟ قلنا : لأن هذين اللينين يتضادان  
في الوجود ولا يتضادان في العدم ، فلا يمنع علمهما وإن استمع وجودهما لأجل  
تضادهما ، فمفرقا .

فإن قال : لم لا يجوز أن يكون مجسما لوجود الاجتماع ، ومفرقا لدم  
الاجتماع ؟ قيل له : لأنه لو كان كذلك لوجب إذا وجد فيه الاجتماع من  
جهة زيد ، وعدم من جهة عمرو ، أن يكون مجسما مفرقا دعة واحدة ، وهذا محال .

دلالة أخرى وقد استدلل حسن الأمر والنهي على إثبات الأعراف ،  
(٢) فحقيق قد ثبت أنه (٣) يحسن من الواحد منا أن يأمر الغير بأن يذوقه الكوز  
فلا يخفى أن يكون أمرا بنفس الجسم (٤) أو بأمر زائد على الجسم (٥) . لا يجوز  
أن يكون أمرا بنفس الجسم ، لأن الجسم موجود ، والأمر بإيجاد الوجود محال ،  
فلم يبق إلا أن يكون أمرا بمعنى سوى الجسم ، وهو الذي شوه .

فإن قيل : نحن لا نقول إنه أمر بنفس الجسم ، ولا بمعنى سوى الجسم ،

(١) قيل له في ١

(٢) حقا في ١

(٣) أو بمعنى سوى الجسم في ١

(٤) وكذا في ١

تجربة النبات  
الأكوان

بل قول هو أمر بتعميل الجسم على هذه الصفة<sup>(١)</sup> ، قلنا : قد قلنا على أن  
هذه الصفة لا تتصلق بالفاعل ، فهذه الجملة كافية في إثبات الأكوان التي هي الاجتماع  
والافتراق والحركة والسكون .

الكلام في حدوث  
الأعراض

فصل : والفرض به الكلام في الدعوى الثانية من الدعوى الأربعة ،  
وهو الكلام في حدوث الأمراض ، واختلاف فيه مع أصحاب الكون والظهور<sup>(٢)</sup>  
فإنهم ذهبوا إلى قدم الاجتماع والافتراق ، وقالوا : إن الاجتماع متى ظهر كمن<sup>(٣)</sup>  
الافتراق ، وإذا ظهر الافتراق فالأمر<sup>(٤)</sup> كمن الاجتماع .

وبحريز الدلالة على ما قلناه في ذلك ، هو أن المرض يجوز عليه القدم ،  
والقديم لا يجوز أن يدم ، ولا يجوز أن يكون قديماً ، وإذا لم يكن قديماً وجب  
أن يكون محدثاً ، لأن الوجود يتردد بين هذين الوصفين ، فإذا لم يكن على  
أحدهما كان على الآخر لا محالة .

فهذه الدلالة مبينة على أصابين : أحدهما ، أن المرض يجوز عليه القدم ؛  
والثاني ، أن القديم لا يجوز عليه القدم .

أما الأول ، فالدليل عليه ، هو أن الجسم المجمع إذا اختلف فما كان فيه من  
الاجتماع لا يمتنع ؛ إما أن يكون قديماً فيه كما كان ، أو زائلاً عنه لا يجوز أن يكون  
قديماً فيه كما كان . وإذا كان زائلاً فلا يمتنع ؛ إما أن يكون زائلاً بطريقة<sup>(٥)</sup>

(١) صفة في

(٢) والذي اشتهر من الشرح بهذا الاسم في النسخة ، قد أن الثاني عند النظم على  
واحد ، فله خلق الدنيا جملة ، والوجودات ذات كلها دفعة واحدة ولكن بعضها يكون  
كأنما في بطن ، وبسرور الزمن يفرج أنواعها والذات والذات من كنهها . انظر للشيخ  
والشيخ ١ : ٤٠٦ وفروع الفلسفة في الإسلام ، ص ٤٧ .

(٣) ظهر في س

(٤) بغير في

الافتراق ، أو بطريقة القدم . لا يجوز أن يكون زائلاً بطريقة الافتراق لأن  
الافتراق محال على الأمراض ، فليس إلا أن يكون زائلاً بطريقة القدم على ما هو قول .

فإن قيل : هذا كله يبنى على أن الاجتماع كان حالاً فيه ونحن لا نسلم  
ذلك بل قول : إنه كان موجوداً لا في محل ، قلنا : لو كان كذلك لم يمتنع  
بعض الأجسام دون بعض ، فكان يجب أن تكون الأجسام كلها مجتمعة لوجود  
ذلك الاجتماع الوجود لا في محل ، وأن لا يكون شيء منها مفترقاً للثبوت والعلوم  
خلافه . ولأنه لو كان كذلك ، لوجب أن لا يحتاج الواحد من المجمع بين الجسمين  
إلى أن يعلسها أو يمس ما يماسها والعلوم خلافه .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الاجتماع قديماً فيه كما كان ؟ قلنا : لأنه لو كان  
كذلك لوجب في الجسم أن يكون مجتمعا لوجود الاجتماع الباقي ، ومفترقا  
لوجود الافتراق الطاريء ، وهذا محال .

فإن قيل : لم تقدم ذلك ؟ قلنا : لأن هذه الصفة إنما صعدت عن الاجتماع  
لما هو عليه في ذاته ، وما هو عليه في ذاته ثابت لأن ثباته من قبل .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الاجتماع لما يوجب موجوداً على شرط  
مفضل عنه ؟ قلنا : لأن هذا الشرط غير مقبول ولا طريق إليه ، وإثبات ما هذا  
حاله يقتضيه باب الجهات .

فإن قيل : ما أنكرتم أن يكون الشرط فيه هو أن لا يطرأ ضده ؟ قلنا :  
ليس بأن يقال هذا أولى من أن يقال هذا الشرط في إيجاب الافتراق لما يوجب  
لا يصادف في محل له ضده هو الاجتماع فلا يتميز الشرط من الشروط ،  
وذلك لا يجوز .

لم لا يصح  
الاجتماع  
في كائنه

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون زائلا بطريقة الاتصال ؟ قلنا : الاتصال لا يجوز على الأمرى .

فإن قيل : ولم قلتم ذلك ؟ قيل له : لأن الرجوع بالاتصال إلى تفرغ مكان وشغل مكان وهذا من خصائص الجواهر والأجسام ، ولأنه لا يخفى إما أن يكون متظافاً في حال كان يجب اتصالها فيها ، لأنه لا يمكن صرف هذا الوجود إلا إلى ذاته أو ما هو عليه في ذاته ، وهذا يوجب أن يكون متظافاً أبداً وأن لا يستقر فيه أصلاً . ولا يجوز أن يكون متظافاً في حال كان يجوز أن لا يتظاف ، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون متظافاً لمنى بالطريقة المذكورة في إثبات الأمرى . وحال ذلك لمنى لا يخفى ؛ إما أن يكون حالاً فيه ، أو في غيره أو لاقى محل . لا يجوز أن يكون موجوداً لاقى محل لأن حاله مع هذا المحل وهذا المرض كحال مع سائر المحال وسائر الأمرى فيجب (١) أن يتظاف به سائر الأمرى عن سائر المحال لوجود ذلك المنى لاقى محل ، والعلوم خلافه . ولا يجوز أن يكون حالاً في غيره لئلا هذه الطريقة .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون حالاً في نفس الاجتماع ؟ قلنا : لأن الاجتماع عرض ، والعرض لا يمل العرض .

فإن قيل : لم قلتم ذلك ؟ قلنا : لأن الحلول إلى لم يعلق بالتعريف لا يعلق ، وكذلك اللون بأن يكون حالاً والجواهر بأن يكون محلاً أول من خلافه وإن وجد كل واحد منها بجانب الآخر ، لما كان الجوهر متعيزاً دون اللون

وكان للرجع بالحلول إلى الوجود بجانب الغير ، والتعريف (٢) متعيز ، وقد ثبت أن الاجتماع ليس بتعيز ، فلا يجوز أن يكون في نفس الاجتماع .

فإن قيل : لم قلتم ذلك ؟ قلنا : لأنه لو كان كذلك لكان لا يخفى ؛ إما أن يكون مجسماً أو متفرقاً ، فإن كان مجسماً كان كذلك بالاجتماع (٣) والكلام في ذلك الاجتماع كالكلام فيه فيسلسل إلى ما لا نهاية له ، وكذلك الكلام إذا كان متفرقاً . فثبت بهذه الجهة أن الأمرى لا يجوز عليها عدم .

وأما الدليل على أن التقديم لا يجوز عليه عدم ، فهو أن التقديم تقدم نفسه ، والوصف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال . وهذه الدلالة مثبتة على أسلين : أحدهما أن التقديم تقدم نفسه ، والثاني أن الوصف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال . أما الذى يدل على أن التقديم تقدم نفسه ، هو أنه لا يخفى ؛ إما أن يكون قديماً لنفسه أو بالقامل أو لمنى ، لا يجوز أن يكون قديماً بالقامل ولا لمنى ، فلم يبق إلا أن يكون قديماً لنفسه على ما هو له .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون قديماً بالقامل ؟ قلنا : لأن من حق القامل أن يكون متظافاً على نفسه وما تقدمه غيره لا يجوز أن يكون قديماً ، لأن التقديم هو ما لا أول لوجوده .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون قديماً لمنى ؟ قلنا : لأن ذلك لمنى لا يخفى ؛ إما أن يكون موجوداً أو معدوماً ، لا يجوز أن يكون معدوماً لأن عدم متظافاً الاختصاص ، ولأن الإيجاب إما أن يصدق من الصفة المتضمنة عن صفة الذات وهي مشروطة بالوجود ، فلا يجوز أن يكون معدوماً وإذا كان موجوداً

فلا يتو: إما أن يكون قديماً أو محدثاً ، لا يجوز أن يكون محدثاً لأن الملة لا تتراعى من الطول ؛ ولا يجوز أن يكون قديماً لأنه ليس بأن يكون التقديم قديماً لهذا الشيء أولى من أن يكون هذا الشيء قديماً التقديم ، وهذا يؤدي إلى أن لا تميز الملة من المثال به (١) ومن شأن ما يجعله علة أن يصلة متيزاً عن المثال (٢) حتى لو لم (٣) يتميز دل على نفسه .

وبعد ، فإن ذلك الشيء إذا شارك التقديم فيها له احتاج إلى معنى وجب احتياجه إلى معنى آخر ، والكلام فيه كالكلام في الأول ، فيقتل إلى ما لا نهاية له .

وأما الذي يدل على أن الوصف بصفة من صفات الذات (٢) لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ، فهو أن الذات إنما يدخل في كونها ذاتاً مسطوية لاختصاصها بصفة الذات ، فخرجت عن هذه الصفة فخرجت عن أن تكون ذاتاً مسطوية أصلاً ، ولأن صفة الذات مع الذات تجري مجرى صفة الملة مع الملة ، فكأن أن صفة الملة تعجب ما دامت الملة ، فكذلك صفة الذات تعجب ما دامت الذات .

وأحد ما يدل على أن التقديم لا يجوز أن يقدم ، هو أن التقديم باقٍ والباقي لا يتنى إلا بعد (١) أو ما يجري مجرى الضد ، فيجب أن لا يتنى التقديم أصلاً لأنه لا ضد له ولا ما يجري مجرى الضد .

وهذه الدلالة تنبئ على أصول : أحدها أن التقديم باقٍ ، والثاني أن الباقي

الذي يدل على أن الوصف بصفة من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال

لا يتنى إلا بعد أو ما يجري مجرى الضد ، والثالث أن التقديم لا ضد له ولا ما يجري (١) مجرى الضد .

أما الذي يدل على أن التقديم باقٍ ، فهو أن الباقي ليس إلا للوجود في حال الغير عنه بالوجود ، وهذا حال التقديم .

وأما الذي يدل على أن الباقي لا يتنى إلا بعد أو ما يجري مجرى الضد ، فهو أنه إذا اتفق في حال كان يجوز أن يبقٍ ، لم يكن بالآ يبقٍ أحق منه بابقائه إلا لأمر ، كطريقتنا في إثبات الأعراس ، وليس ذلك الأمر إلا الضد أو ما يجري مجرى له .

وأما الذي يدل على أن التقديم لا ضد له ، فهو أنه لو كان له ضد لكان لا بد من أن تكون صفته بالعكس من صفة التقديم ، فيجب إذا كان التقديم موجوداً ذاته وجب أن يكون ضده مسطوياً ذاته وذلك مستحيل ، لأن للعدم ليس له يكونه مسطوياً حال ، فضلاً عن أن يكون لذات أو الغير .

وأما ما يجري مجرى الضد ، فلأن ذلك يقتضي أن يحتاج التقديم في وجوده إلى شيء . فذلك الشيء ضد ، فيقال : إنه جار مجرى الضد له ، والتقديم ليس يجوز احتياجه في الوجود إلى شيء ، لأن ذلك يتدح في قدمه .

وقد استدل على حدوث الأعراس بأن قيل : إنها تشمل على المختلف والمثالث والتضاد ، فلو كانت قديمة لما جاز ذلك لأن القدم صفة من صفات النفس ، والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون للمثالث منها قديمة والباقي محدثة ؟ قلنا : لأن

(١) ما بين الرقبتين نفس من ١  
(٢) لم يكن في من  
(٣) بالنسبة في من

الطريقة في الجمع واحدة، فلو جاز في بعضها لجاز في كلها.

فإن قيل: ولم قلّم إلى الاشتراك في صفة من صفات النفس وجوب الاشتراك في سائر صفات النفس قلنا: لأن ذلك لو لم يجب لكان لا يتبع أن يشترك ذاتان في صفة ذاتية ونفرتان في صفة (١) أخرى ذاتية (٢) فيكونان من حيث اشتراك في إحدى الصفتين متلين، ومن حيث افتراق في إحدى الصفتين مختلفين، وذلك يوجب لو قدر طرؤه الضد عليهما لبقائهما من وجه ولا تنافيهما (٣) من وجه آخر، وذلك محال.

استدل من وجه آخر

وقد استدل على ذلك بوجه آخر، قيل (٤): إن هذه الصفات الصادرة عن هذه الماهية متجددة فيجب في المزمع فيها الوجوب لما أن يكون متجدداً فإذا ثبت تجددها ثبت حدوثها، لأنها لا تنفك بالحدوث أكثر من تجدده الوجود إلا أن هذا لا يعم جميع الأعراض، ولا بد على حدوث ما يوجب له الحد خلا أو حكا، ولا يلزم على هذا القديم وتأثيره في هذه المراتب، لأنه إنما يزور على سبيل الاختيار، وكلامنا فيما يزور على طريقة الإيجاب.

وأحد ما يدل على ذلك، هو أن هذه الماهية محتاج في وجودها إلى محال محدثة، وما يحتاج في الوجود إلى المحدث حتى لا يوجد من دونه يجب حدوثه. وهذا يبين على أن العلم بحدوث الأجسام غير محتاج إلى العلم بحدوث الأعراض.

وأحد ما يدل على حدوث الأكوان، هو أنها لو كانت قديمة لوجب في الصفات الصادرة عنها أن تكون واجبة فيها لم يزل، والصفة متى وجدت

من الألة على حدوث الأكوان

(١) ذاتية أخرى في س

(٢) ذاتية أخرى في س

(٣) قيل في س

(٤) الأكمة في س

(٥) لما في س

(٦) الأكمة في س

استندت بوجوبها عن القطع على ما سلفه في باب الصفات عند الكلام عن السكالية إن شاء الله تعالى، وهذا يتضح في أصل إثباتها.

ومن وجه آخر، وهو أن الطريق إلى إثبات الأكوان إنما هو بتجدد هذه الصفات مع جواز أن لا تتجدد، فلو ثبت فيها لم يزل لكانت الصفات الصادرة عنها واجبة فيفسد علينا طريق العلم بها. فلهذه جملة كافية في حدوث الأعراض.

نصل، والفرض به الكلام في الدعوى الثالثة من الدعوى الأربع، وهو الكلام في أن الأجسام لا يجوز خلوها من الأكوان التي هي الأجسام والافتراق والمحركة والكوان.

والطراف فيه مع اصحاب القبول، وهم جماعة ذهبوا إلى أن الأعيان قديمة والأركاب محدثة، وعبروا عنها بعبارة هائلة نحو الاستقص والبسط والطيقة والتصر والقبول إلى غير ذلك.

والدليل على صحة ماقلوه في ذلك هو أن الجسم لو جاز خلوه عن هذه الماهية لجاز خلوه عنها الآن بأن يبقى على ما كان عليه من الخلق احترازاً عن القرون، فإنه وإن صح خلو الجسم منه لم يصح أن يخلو منه بعد وجوده فيه.

فإن قيل: وبأي حق جزم بين حالها الآن وبين حالها فيما مضى من الأيام؟ قلنا: لأنه لم يتغير عليه إلا أكمة (١) وأزمته (٢)، والأكمة والأزمته مما لا تأثير لهما (٣) فيما يصح على الجسم أو يجب أو يستحيل، ألا ترى أن الجسم لما صح أن يكون مجسماً أو مفرقاً الآن، صح أن يكون مجسماً أو مفرقاً في كل وقت وفي كل زمان، ولما استحال أن يكون مجسماً مفرقاً دقة الآن، استحال

الكلام في أن الأجسام لا يخلو من الأكوان

المصنف مع اصحاب القبول

الجسم لا يخلو من الأكوان

أن يكون في كل وقت وفي كل زمن ، ولما وجب كونه مجسماً أو مفترقاً الآن وجب ذلك في كل زمن وفي كل مكان . فوجب لو جاز خلوه عنها في كل حال من الأحوال أن يجوز خلوه عنها الآن بأن يبق على ما كان عليه من الخلو . وهذا يوجب لو أخبرنا خبر بأن في أقصى بلاد العالم جسماً ليس يمتنع ولا مفترق ولا محترق ولا ساكن أن تصدقه ، والعالم خلاؤه ، ثبت بهذا أن الجسم لا يمتنع من الأكوأ في وقت من الأوقات .

وتحرر عنه الجدل هو أن الجسم لابد من (١) أن يكون متغيراً عند الوجود ، ولا يكون متغيراً إلا وهو كائن ، ولا يكون كائناً إلا يكون .

فإن قيل : لم قلتم إن الجسم يجب تميزه عند الوجود ؟ قلنا : لأن تميزه لما هو عليه في ذاته بشرطاً (٢) الوجود .

فإن قيل : ولم قلتم ذلك ؟ قيل له : لا يمتنع ؛ إما أن يكون متغيراً لما هو عليه في ذاته على ما قلناه ، أو يكون متغيراً لمعي ، أو بالمثل . لا يجوز أن يكون متغيراً لمعي ، لأن ذلك للمعي لا يوجب تميزه إلا إذا اختلف به ولا يمتنع به إلا إذا حله ، ولا يحله إلا هو متغير . ولو لم يتميز إلا إذا حله ذلك للمعي لوقت كل واحد من الاسباب على صاحبه وذلك محال . ولا يجوز أن يكون متغيراً بالمثل ، وإلا كان يصح من القائل أن يوجد ذات الجوهر ولا (٣) يحله متغيراً لأن هذا هو الواجب فيها يصح بالقائل ، ألا ترى أن الوجود لما تعلق بالقائل وقف عليه ، حتى أن شيئاً أوجده وأن شيئاً لم يوجد ، بل كان يصح منه أن يوجد فيحصله سواءاً بدلا من تميزه ، وأن يصح بين هاتين الصفتين فيحصله سواءاً متغيراً ، وذلك يقتضي أنه لو طرأ عليه ضد أن يثبته من وجه دون وجه .

الوجود على أن الجسم لا يمتنع من الأكوأ

وأحد ما يدل على ذلك ، وهو أن كل جسم إما أن يكون بينهما بون ومسافة أو لا يكون ، فإن كان بينهما بون ومسافة كانا مفترقين ، وإن لم يكن كانا مجتمعين . فقد صح أن الجسم لم يفتك من هذه السات .

وأحد ما يدل على ذلك ، هو أن الجسم لو خلا عن الاجتماع والافتراق لكان السابق إليه لا يمتنع ، إما الاجتماع ، أو الافتراق .

فإن قال : السابق إليه الاجتماع ، قلنا : فكيف يصح تجميع (١) ما لم يكن مفترقاً من قبل ؟

وإن قال : السابق إليه الافتراق ، قلنا : كيف يصح تفريق ما لم يكن مجتمعاً من قبل ، فكل هذه الطريقة يجرى الكلام في ذلك .

فصل : والفرض به ، الكلام في الدعوى الرابعة من الدعوى الأربع ، وهو الكلام في أن الجسم إذا لم يفتك عن هذه الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وجب أن يكون محدثاً مثلها .

والإطلاق فيه مع جماعة من العلماء (٢) وابن الروندي (٣)

والدليل على صحة ما قلناه ، هو أن الجسم إذا لم يخل من هذه الحوادث ولم يفتكها ، وجب أن يكون حظه في الوجود كحظ (٤) وحظ هذه السات في الوجود أن تكون حالته وكأنته بعد أن لم تكن ، فوجب في الجسم أن يكون

(١) جميع في ص (٢) مع اللصة في

(٣) هو أحد من يدين لاسم الروندي ، كان متولداً ثم خرج على المتكالفات كتبها عليه التفرقة في عظيم ، قال ابن الرضى له : الحمد والثناء من الدين ، فيها يقول القاضي في الخبر أنه باب في كثر حياته . اختص في وفاته ، وبشر أنها كانت في الصف الأخير من القرن الرابع . انظر لدية وأصل ٩٢ . ومقدمة التبرج في كتاب التامل للشيخ .

(٤) كلفه هذا ، الثاني في ص

الجسم إذا لم يفتك من الحوادث كان محدثاً مثلها

الخلاصة للعلماء وابن الروندي

القول على الحوادث



محدثاً أيضاً ولائها بعد أن لم يكن ، كالتوأمين إذا ولدا معاً وكان لاحدا  
عشر سنين فإنه يجب أن يكون للآخر أيضاً عشر سنين .

فإن قيل : ليس أن الجسم لم يتخل من الأعراس ولا يجب أن يكون  
عرقاً ، فهلا جاز أن لا يتخو من الحدث ولا يجب أن يكون محدثاً مثله ؟  
قلنا : ما ذكرناه إنما يقتضي اشتراكها في الوجود ولا في الجنس ، ألا ترى أن  
السواد والبياض إذا وجدا معاً فإنما يجب أن يكونا مشتركين في الوجود  
حتى لو كان أحدهما محدثاً لكان الآخر أيضاً محدثاً ، فلما أن يكون كل  
أحدهما من جنس الآخر فلا ، وكنت التوأمين ، إذا ولدا معاً وكان لأحدهما  
عشر سنين ، فإنما ينبغي أن يكون للآخر أيضاً (١) مثل هذه الفتنة فلما اشتراكهما  
في الجنس حتى إذا كان أحدهما قرشياً يجب أن يكون قرشياً فلا ، بل لا يتنع  
أن يكون أحدهما من جنس وأحدهما من جنس آخر .

لا يكون الجسم  
على صورتين  
وإن لم يكن محدثاً

فإن قيل : ما أنكرتم أن الجسم وإن لم يتخل من الحوادث ولم ينفك عنها  
لم يجب أن يكون محدثاً مثلاً ، بأن يكون قد حدث فيه حادث ، قبله حادث  
وقبل ذلك الحادث حادث ، إلى ما لا أول له ؟ قلنا : هذه متناقضة ظاهرة ،  
لأن الحادث والحادث سواء ، والحادث لا بد له من محدث وظاهر ، والتأمل  
الحدث يجب أن يكون متقدماً على فعله ، وما تقدم غيره لا يجوز أن يكون  
بما لا أول لوجوده .

وقد أوردت هذه الطريقة على وجه آخر ، قيل : لو كان الجسم قديماً  
فوجب أن يكون متقدماً على هذه المادى المحدثه ، لأن من حق التقديم أن يكون

متقدماً على ما ليس بقديم ، كما أن من حق ما وجد منذ يومين أن يكون متقدماً  
على ما وجد منذ يوم ، وقد عرفنا أن الجسم (١) لا يكون متقدماً على هذه  
المادى ، فوجب أن لا يكون قديماً ، وإذا لم يكن قديماً وجب أن يكون محدثاً  
لأن للوجود يتردد بين هذين القوسين ، فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر  
لا محالة . فهذه جملة الكلام في هذا الفصل .

فصل : في شبهه . اعلم أن شبهه التي تورد في قدم العالم (٢) وإن كثرت  
فهي منفصلة غير قاعدة ، فإن عرفت الجواب عنها حسن ، وإن لم تعرف لم يتدح  
في العلم بحدوث الأجسام .

فمن ذلك هو أنهم قالوا : لو كان العالم محدثاً لاحتاج إلى محدث وفاعل ،  
وفاعله إذا حصل فاعلا بعد أن لم يكن فاعلاً فلا بد أن هناك من معنى له ولمكانه  
حاصر فاعلاً ، كما يقتضي في إثبات الأعراس ، وذلك الشيء إذا كان محدثاً يحتاج  
إلى آخر ، والكلام في محدثه كالكلام فيه ، فيرتسلل إلى ما لا (٣) نهاية له (٤) ،  
وذلك محال .

والأصل في الجواب عن ذلك ، هو أن الفاعل ليس له بكونه فاعلاً حال ،  
بل المرجع به إلى أنه وجد من جهة ما كان قادراً عليه ، وليس يجب إذا وجد  
من جهة ما كان قادراً عليه أن يكون هناك معنى حتى يحتاج ذلك الشيء  
إلى محدث ، ومحدثه إلى معنى آخر ، فيؤدي إلى ما يتناهى . ألا ترى أن أحداً

(١) لا يجوز أن يكون في س .

(٢) قال بعض فلاسفة الإسلام قدم السلام جارن بقله لأرسطو . وقد كرم الترتال  
عولم هذا في كتاب نهات الثلاثة . أما المتكلمون على اختلاف أوقام عند رفضوا هذا  
القول وردوا عليه . (٣) يتلوى في س .

في الشاهد يحصل ظاهرا بعد أن لم يكن ظاهرا ، (١) ولا يجب أن يكون هناك (٢)  
معنى ، كذلك في مسائلنا .

لو كان العالم معدا  
كان ذلك كناية  
أو سكتة وهي  
مرادفة بوجود  
العالم فيكون  
الظاهر معدا

ومنها : هو أنهم قالوا : لو كان العالم معدا لوجب أن يكون له محدث  
وفاعل ، وظاهر لا بد من أن يفسد فاع و غرض . وذلك لما لا يخفى ؛ إما أن  
داني الحانية أو داني الحكمة ، لا يجوز أن يكون داني الحانية ، فلم يبق إلا  
أن يكون داني الحكمة ، وداني الحكمة هو علم بحسنة واعتداع التبر به ،  
وذلك (٣) ثابت فيها لم يزل ، فوجب وجود العالم فيها لم يزل . وهذه شبهة  
أوردوها بن (٤) ذكرها للطبيب الرززي (٥) .

والجواب عنه ، أن داني الحكمة لا يوجب الفعل ، ألا ترى أن الواحد  
منع كونه علما بحسن الصدقة قد يتصدق في وقت ولا يتصدق في وقت ،  
ويتصدق في وقت بدم ولا يتصدق في وقت بدم ، فما ذكره جيل .

ومنها : أنهم قالوا : لو كان العالم معدا لاستحال وجوده فيها لم يزل ، فيجب  
أن يكون لاستحالته وجه . ثم لا يخفى ؛ إما أن يكون راجعا إلى التقدير أو إلى  
القادر ، لا يجوز أن يكون راجعا إلى التقدير ، وإلا استحال وجوده فيها لم يزل ،  
ولا أن يكون راجعا إلى القادر لخصا لوجه أيضا ، فيجب وجود العالم فيها لم يزل .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن هذا حكم لا يخل كافي غيره من الواضع  
نحو القول وغيره .

وبعد ، فلم لا يجوز أن يكون لأمر يرجع إلى التقدير ، فإنه لو وجد الجسم

(١) وإن لم يكن هناك في س .  
(٢) أبو في س .  
(٣) هو أبو بكر محمد بن زكريا الرززي ، كان مسافرا ببلاد مصر وتوفي في أوسترهون  
الراجح المصري وأولاد الناصر . وقد في الرززي وسائر ذلك عندنا وعمل في بيهارستان في ولاية  
أطراف طغتان الأمازيغ لأن أبي العصبية .

لها لم يزل اختلف جنسه وصار المحدث قديما ، وذلك محال ، أو لم لا يجوز أن  
يكون لأمر يرجع إلى القادر ؟ فيقال : لو وجد الجسم فيها لم يزل ، قدح في كونه  
ظاهرا . لأن من حق القادر أن يكون متقدما على فاعله ، ولو كان العالم موجودا  
لها لم يزل لم يصح هذا .

ومنها ، هو أنهم قالوا لو كان العالم معدا لوجب أن يكون القديم تعالى غير  
علم بوجوده فيها لم يزل ثم حصل علما بوجوده بعد أن لم يكن علما ، وهذا  
يجب أن يكون قد تغير حاله .

والأصل في الجواب عنه أن العلم بالشيء أنه سيوجد علم بوجوده إذا وجد ،  
ولهذا الكلام موضع هو أحسن .

ومنها ، ما يتعلق به عوالم الملعنة ، وهو أنهم يقولون : إما لم يندرجاجة لإلهم  
بينة ، ولا بينة إلا من دجاجة ، فيجب أن يكون هكذا أبدا . وهذا يؤذن  
بقدم العالم .

والأصل في الجواب عنه ، أن هذا اعتداد على مجرد الوجود ، والاعتداد على  
مجرد الوجود في مثل هذه المسائل لا يمكن ، كما لا يمكن الرجوع أن يقول إن جميع  
من في العالم أسود لأن لم أر إلا هكذا . بين ذلك أن أرباب اللذات جلة  
أشياء خلاف ما قد وجدوه ولم يتشكروا على مجرد الوجود . ولهذا فإن الفلاسفة  
يقولون : إن في هذا العالم مواضع لا يثبت فيها نبات ولا يعيش فيها حيوان ،  
وإنما تكون دأمة الظلمة أو الشمس ، مع أنهم لم يشاهدوا أماله .

على أنا نقول لهم : إن الحلال فيها ذكر نعو لا يخفى ؛ إما أن تكون الدجاجة  
والبينة قديتين أو مبدئين أو أحدهما قديمة والأخرى معدة ، فإن كانتا

شبهة عوالم  
الملعنة

محدثين فهو الذي قوله ، وإن كانتا قدرتين لم يصح كون إحداها من الأخرى  
وكذلك<sup>(١)</sup> الكلام إذا جعل إحداها قدبة والأخرى محدثة .

فصل : وإذا ثبت أن الأجسام محدثة فلا بد لها من محدث وفاعل .  
وفاعلها ليس إلا الله تعالى .

فإن قيل : لم قلتم إن الأجسام إذا كانت محدثة فلا بد لها من محدث وفاعل ،  
ثم قلتم إن محدثها ليس إلا الله تعالى ؟ قلنا :

أما الأول فلهذا يدل عليه نصراتنا في الشاهد فإنها محتاجة إليها ومنشقة  
بنا ، وإنما احتاجت إليها لحديثها ، فكل ما شاركها في الحدث وجب أن يشاركها  
في الاحتياج إلى محدث وفاعل ، والأجسام قد شاركتها في الحدث ، فوجب  
احتياجها إلى محدث وفاعل .

فإن قيل : ولم قلتم إن تصرفاتنا محتاجة إليها ، وما معنى هذا<sup>(٢)</sup> الاحتياج  
أولا ، ثم لم<sup>(٣)</sup> قلتم إنما احتاجت إليها لحديثها ، حتى يتكسب أن أن تقيسوا  
الأجسام عليها بصفة الحدث ؟

قيل له : إنما<sup>(٤)</sup> نقى بالاحتياج أن خلقه من أحوالها فيه تأثير ، والذي  
يدل على ذلك ، هو أنها تقع بحسب قصودنا ورواينا<sup>(٥)</sup> ونلقى بحسب كراهتنا  
وموافقتنا<sup>(٦)</sup> مع سلامة الأحوال محققا وإما مقدرا ، فلو لا أنها محتاجة إليها لمختلفة  
بنا وإلا لكان لا يجب فيها هذه القضية ، كما في تصرف النور ، وكما في اللون .

الأجسام لها  
محدث يحتاج إلى  
محدث هو الله

مما لا يكون  
مصرفا لها  
فلا يحدث

وأما الذي يدل على أنها إنما احتاجت إليها لحديثها ، فهو أن حديثها هو  
الذي ينف على قصدنا وموافقتنا شيئا وإثباتا . ومبدؤها لا يخلو إما أن تكون  
محتاجة لاستمرار وجودها ، أو لاستمرار عدمها ، أو لتبديد وجودها ، لا يجوز  
أن تكون محتاجة إليها لاستمرار عدمها لأنها قد كانت مستمرة لعدم ولم تكن ،  
ولأن تكون محتاجة إليها لاستمرار وجودها لأنها تبقى مستمرة الوجود وإن  
خرجنا عن كونها أحياء فضلا عن كونها قادرين ، ثم بين إلا أن تكون محتاجة  
إليها لتبديد<sup>(٧)</sup> وجودها وهو الحدث ، فصح التماس .

فإن قيل كيف يصح قياس الجسم على المرض قلنا : إذا اشتراك في علة الحكم  
لم يمنع أن يكون حكم أحدهما حكم الآخر ، وقد بينا أن الأجسام قد شاركت  
تصرفاتنا في علة الاحتياج إلى محدث وهو الحدث ، ثم يمنع قياس أحدهما  
على الآخر .

فأما الثاني<sup>(٨)</sup> فهو الكلام في أن فاعلها ليس إلا أن الله تعالى فلا يخلو إما  
أن تكون قد أحدثت نفسها ، أو أحدثها غيرها . لا يجوز أن تكون قد أحدثت  
نفسها لأن من حق القادر على الشيء أن يكون متقدما على فعله ، فلو كان  
الجسم هو الذي أحدث نفسه لزم أن يكون قادرا وهو معلوم ، وسين في  
باب الصفات أن الشوم لا يجوز أن يكون قادرا إلى شيء شاء الله تعالى . وإن أحدثها  
غيرها فلا يخلو ؛ إما أن تكون من فعل أمثالنا من القادرين بالقدر ، أو من  
فعل فاعل بخلاف لنا . لا يجوز أن تكون من فعل أمثالنا من القادرين بالقدر  
لأن لو كان كذلك لصح منا أيضا فعل الجسم ، وهذا يوجب أن يصح من  
القادر منا أن يخلق نفسه ما شاء من الأموال والبنين ، والمعلوم خلافه .

(١) وكما في (٢)

(٢) نفسه من (١)

(٣) وتارة في (٦)

(٤) وكما في (١)

(٥) نفسه من (٢)

(٦) وموافقة في (٥)

(٧) لتبديد في (١)

(٨) وأما في (٢)

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## مقدمة

مولف الكتاب :

هو قاضي القضاء أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الحمصاني الأسدي أبادي<sup>(١)</sup> ، لم نحدد كتب الطبقات والتراجم تاريخ مولده ، إلا أن معظم الذين كتبوا عنه اتفقوا على أنه توفي سنة ١٥٠٤<sup>(٢)</sup> ، وأنه عمر طويل حتى جاوز التسعين<sup>(٣)</sup> ، وعلى ذلك نستطيع أن نحدد تاريخ ولادته على وجه التقريب ما بين سنتي ٣٢٠ - ٣٣٥ . ولا ندرى كيف ذكر صاحب معجم المؤلفين أن ولادته كانت في سنة ٣٥٩<sup>(٤)</sup> ، ويظهر أنه نقل ذلك عن صاحب هدية

(١) القماني نسبة إلى محمد بن محمد بن مشيرة خراساني ، تخرج منها جماعة من العلماء والأئمة الحديثيين [معجم البلدان ياقوت الحموي ٤ : ٩٨٩ ، والأنسب ٩٤٢ : ١] والأسدي أبادي نسبة إلى أسد أباد ، وهي بلدة كبيرة على شاطئ من همدان [ ياقوت ١ : ٢٤٥ والسمازي ٣٠ ] . ونسبه الحمصاني صاحب طبقات الزيدية : إلى أسد أباد [ ٣ : ٣٠٣ ] .  
(٢) وهي بلدة خراسان [ ياقوت ١ : ٢٤٢ ] ولم نجد إلا قليلا من اسمه عند القسمة من الأصفهانيين . وقال السمازي [ ٢٤٣ ] أبو الحسن الرززي ، نسبة إلى الذي أتى على رأسها أكثر حربه وتولى قضاء القضاء فيها .

(٣) خالف ابن الأثير فقال مات سنة ٢١٤ [ الكامل ٩ : ١١٩ ] . وكذلك قال ابن تاشكر الكبير في هيون التواريخ ، وقال البهس أنه توفي سنة ٤١٦ ، وسبب هذا الالتباس فيها ظن أن وفاته كانت في أواخر سنة ٤١٥ أي في شهر ذي القعدة . كما ذكر القسمة في سير أعلام النبلاء ، والشيخ في طبقات الشافعية ٣ : ٣١٩ . حتى أن السمازي اختلط عليه الأمر فقال : توفي في أول سنة ٤١٦ ، ثم عاد إلى القول بأنه توفي سنة ٤١٥ .

(٤) قال ابن شهر في طبقات الشافعية : وطال عمره ، وقال ابن الأثير وأبو الفداء ٢ : ٢٥٠ . وقد جاوز التسعين . وقال ابن تاشكر الكبير : ولد زاد سنة على التسعين .

(٥) محمد رضا كاله : معجم المؤلفين ٥ : ٢٨ .

فإن قيل : لم قلتم ذلك ؟ قيل له : لأن القدرة وإن اختلفت مقصوراتها متجانسة ، حتى لا جنس يشمل بقدرة إلا ويصح أن يشمل مثله بقدرة أخرى على ما سبقته مشروحاً في موضعه .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم قد حدث بالطبع <sup>(١)</sup> ؟ قلنا : لأن الطبع غير مقول .

لم لا يكون الجسم قد حدث بالطبع

ثم إنا نقول لم : وما تنفون بالطبع ، أثبتون <sup>(٢)</sup> به القائل المختار ، أم تربطون به معنى موجباً ؟ فإذا أردتم به القائل المختار فهو قدى قوله ، وإن أردتم به الشئ الموجب فلا يخلو : إما أن يكون معقولاً ، أو موجوداً . لا يجوز أن يكون معقولاً لأن العلوم لا حلق له في الإيجاب ، وإذا كان موجوداً فلا يخلو : إما أن يكون قديماً ، أو محدثاً . لا يجوز أن يكون محدثاً لأنه يحتاج إلى طبع آخر ، والكلام في ذلك الطبع كالسلام فيه فيستلزم لما لا يتشعب ، وذلك محال . ولا يجوز أن يكون قديماً ، لأنه لو كان كنيت لزم تقدم العالم ، لأن حق القول أن لا يتراخي من الله ، وقد بينا أن العالم لا يجوز أن يكون قديماً .

فهذه جملة الكلام في هذا الفصل .

نصل : إن قيل : أين أنتم من القائلين بالنفس والتمثل <sup>(٣)</sup> ، وعن قول

رسول الله  
النفس والتمثل  
والله وأصحاب  
الكبر

(٢) أثبتون في ص

(١) قالوا إلى بكر القائل في الخبر من جهة من المزمع على نفس الشارع . انظر إليه القائلين من ص ٢٤ - ٢٥ .

(٢) بتبريد الله لئلا يلائق الإسلام الذين عذبوا من خلافة الأرواح نظرية المشرك والأتراك والنفس . فقالوا بأنهم الذين كانوا من الله موافقين القول والفكر والاعتبار من القول الأول على مراتب متفاوتة .

بإثبات خلقه كى بها عن الهوى ، وكذلك فإن أنتم عن أصحاب النجوم الذين آمنوا هذه الحوادث إلى تأثيرات الكواكب <sup>(١)</sup> ؟

والأصل في الخواب عن ذلك ، أن القول بالنفس والتمثل والعلية إشارة إلى ما لا يقتل ، لأن التمثل في الشاهد يدل على عامل مختار حتى صار كالخلق فيه فلا يخفى شاعداً <sup>(٢)</sup> . وغالباً . ولو أنهم أرادوا بذلك القائل المختار فلا مشاحة بيننا وبينهم إلا في العبارة ، والرجع فيها إلى أرباب الأسان وأهل الفنة ، ومعلوم أنهم لا يسبون القائل غشاً ولا عقلاً ولا علة .

وأما أصحاب النجوم الذين <sup>(٣)</sup> آمنوا هذه الحوادث إلى تأثيرات الكواكب فقد أبهتوا ، وذلك لأن هذه النجوم ليست بأحياء فضلاً عن أن تكون قادرة ، والقائل المختار لا بد من أن يكون حياً قادراً . بين ما ذكرناه ويوضحه ، أن الشمس على ما هي عليه من الحرارة لا يصح أن تكون حية ، لأن الحياة تحتاج إلى بنية مخصوصة هي المعدة والعدة ، وهي مقدورة فيها .

وبعد ، فلو كانت الشمس قادرة لوجب وقوع الاختلاف في تصرفاتها ، فطالع تارة من الشرق وتارة من الغرب ، ومعلوم <sup>(٤)</sup> أنه لا اختلاف في حركاتها ، بل هي على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة . على أنها نظم من وحى الله على خلقه عليه وعلى آله وسلم <sup>(٥)</sup> . ومن دين الأمة ضرورة أنها مسخرة مدبرة غير حية ولا قادرة ، فخذ <sup>(٦)</sup> ما قلناه .

(١) القائل في الزيد عن أصحاب الفلاس وأهلون والكواكب بنق فكرة المتوسط في المثل بين الله وبين العالم ، فله عند خلق العالم بلا واسطة .

(٢) أو في ص

(٣) والنظم في ص

(٤) لزم في ص

(٥) فليس في أ

(٦) من الرقعة نفس من ص

وبعد ، فلو كانت القدرة لوجب أن تكون القدرة بقدرته ، والقدرة بالقدرة لا يقدر على فعل الأجسام ، إذ لو صح ذلك بما فيه من القدرة لصح من الواحد منا ، ذلك لأن القدرة وإن اختلفت فقلوبها متجانسة ، فيزم أن يخلق نفسه ما شاء من الأموال والبنين ، والنفوس خلافة .

والذي حملهم على ذلك وأدام إليه ، هو أنهم ظنوا أن غناء الزرع وإبراك الثمر وغيرها<sup>(١)</sup> بتبع الشمس ويتبع بحسبها ، وليس كذلك لأن خروج قد ينمو والتمزق قد يذوق مع غيرة الشمس كما تنمو وترتد مع طلوعها ، فكيف يصح تعليقها بها . وبعد فإن الزرع كما يختلف في الزيادة والنقصان بحسب الشمس ، فقد يختلف أيضا بحسب تربة الزرع ، فليس بأن يضاف إلى الشمس أول من أن يضاف إلى الزرع ، فلو أن هؤلاء القوم استصوا واستصوا وإلا لما احتاجوا إلى إضافة هذه الحوادث إلى النفس والقلوب والكواكب والقدرة فقد تم الكلام في جواب شبههم هذه .

فصل ، فيما يلزم الكلف معرفة من أصول الدين .

لعل أن ما يلزم الكلف معرفة من أصول الدين إعلان التماس على ما ذكره رحمه الله في المتن<sup>(٢)</sup> وما : التوحيد ، والعدل ، وذكر في مختصر الحق أن<sup>(٣)</sup> أصول الدين<sup>(٤)</sup> أربعة : التوحيد ، والعدل ، والنبوت ، والشرايع ؛

ما يلزم الكلف معرفة من أصول الدين

(١) فاعلم من س

(٢) الثاني في أصول الدين هو المركب الثاني عبد الجبار والشيخ . والله تولى وزارة الشريعة في الجمهورية العربية المتحدة عليه وصحبه من الآن منذ من الأبرار . وهو من عظماء علماء هذه الدنيا . والأصول متناقلة كل من مرة في روحانيته وسماه ، ومعرفة الرسل وآلهم ، وبالطبع كل مسألة يجب فيها الحق بين المتكلمين في من الأصول . والدين لسان : أصل وفروع ، فالقدرة أصل ومنه أصول الدين ، والقدرة فرع ومنه موضوع علم الله .

(٣) ذلك في ١ ، والكتاب المذكور أحد كتب القاضي عبد الجبار .

وجعل ما عدا ذلك من خروج وحيد والسماء والأحكام ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، داخل في الشرائع . وذكر في الكتاب أن هذه خمسة : التوحيد ، والعدل ، والحمد ، والوعيد ، والقرعة بين التزتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، لظهور الخلاف بين الناس في كل واحد من هذه الأصول . والأول ما ذكره في المتن أن النبوت والشرائع داخلان في العدل ، لأنه كلام في أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا في سنة الرسل ، وأن تعبد بالشريعة ، وجب أن يعبد وتعبد ، ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه . وكذلك الوعد والتعهد داخل في العدل ، لأنه كلام في أنه تعالى إذا وعد للظلمين بالثواب ، وترعد النصارى القباب ، فلا بد من أن يفعل ولا يخلف في وعده ولا في وعيده ، ومن العدل أن لا يخلف ولا يكذب ، وكذلك القرعة بين التزتين داخل في باب العدل ، لأنه كلام في أن الله تعالى إذا علم أن صلاحنا في أن يعبدنا بإجراء أسماء وأحكام على المنكرين وجب أن يعبدنا به ، ومن العدل أن لا يخل بالواجب . وكذا الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فالأول أن يقتصر على ما أورده في المتن .

ثم سأل رحمه الله عنه فقال : كيف قلتم إن الكلف يلزم معرفة هذه الأصول ، وقد قلتم : إن من لا يملك طريقة الفناء ليس يلزم معرفة هذه الأصول أجمع ، وإنما يلزم أن يعرف التوحيد والمسئول ؟ وأجاب : بأنه يلزم معرفة التوحيد والعدل ؛ لأنه يخالف من تركه شررا ، ولأنه لفظة في أداء الواجبات واجتناب المنكبات . ويلزم معرفة الأصول الأخر أيضا ؛ لأن علم بكال التوحيد والعدل موقوف على ذلك ، ألا ترى أن من جوز على الله تعالى في وعده ووعدته النكاح<sup>(١)</sup> لا يخلل بما يجب عليه من إراحة علة للكلين وغيره ؛ فإنه

لا يتكامل له العلم بالعدل ، ولا فرق في ذلك بين من يملك طريقة السقاء ، وبين من لا يكون كذلك لأن الساق أيضا يلزمه معرفة هذه الأصول على سبيل الجلب ، وإن لم يلزم معرفتها على سبيل التفصيل ، لأن من لم يعرف هذه الأصول لا على الجلب (١) ولا على التفصيل (٢) لم يتكامل علمه بالوحيد والعدل .

ثم سأل رحمه الله عنه فقال : ولم تقتصرتم على هذه الأصول الخمسة ؟ وأجاب بأن قال : لا خلاف أن الخائفين (٣) لنا لا يقدروا أحد هذه الأصول ألا ترى أن خلاف للعدالة والمصلحة (٤) والحرية (٥) والشفقة (٦) قد دخل في الوحيد ، وخلاف الحرية (٧) بأسرها دخل في باب العدل ، وخلاف المصلحة دخل في باب الوعد والوعيد ، وخلاف الطوارق دخل تحت العزة بين التزاي ، وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ثم سأل رحمه الله عنه على هذا ، فقال : هل عديتم في هذه الجملية التبرعات والإمامة ؟

وأجاب عنه : بأن الخلاف في ذلك يدخل تحت هذه الأجواب ، فلا فرق أفراده بالذكر .

سبب الاختصار على الأصول الخمسة

- (١) جلة في س
- (٢) حصيل في س
- (٣) كما في الأصل ، ولعلها الخائفين
- (٤) الذين يأتون في سبب الصلوات من مقلدات الله من القدرة .
- (٥) السكينة مأخوذة من الآية « وهوا ما في لاجنا ههنا صوت ونعيا » وجواب
- اللام « (الآية ٢٤) » ومعنى كلمة الحرية على أن ذلك الذين أنكروا الاعتقاد بوجود الله وأنكروا خلق العالم وحمية الإلهية ، ولم يسلوا بها جانت به الأديان الملة ، وهؤلاء هم الضالون والذين لا يفتي . انظر فصل واحد ٢٠١ : ٢٠١٤ ، ومأثرة التفريق الإسلامية ٢٠٢٤ : ٢٠٢٦
- (٦) م الذين وهوا في التفرقة المذهب والتبجيل الصريح حين فسروا بمن كانت تفرق دون أولئك قالوا : لن نذهب أبداً ونصعباً ووجهاً ، وإن لم يجه يضل ضلماً . انظر الفصل واحد ٢٠٢٤ : ٢٠٢٦ ، ومأثرة التفريق الإسلامية ٢٠٢٤ : ٢٠٢٦
- (٧) الجرح هو على الصلح شعبة من الصلح ولجاءت إلى الله تعالى ، والمصلحة على أنها

الصلح والتصل ٢٠٢٤ : ٢٠٢٦ . أما المصلحة فقد تركوا أمر تركب الكعبة لله ، وأما الإمامة فقد قالوا بأمر على الإمام ، وكل هذا سبب القسوة في التكليف .

إلا أن هذا العنصر ليس بواضح ، فحين الخلاف في الوعد والوعيد والمنزلة بين التزايين وغيره (١) مما يدخل في العدل . ثم أفرده بالذكر ، فهبلاً أفرده ما ذكرناه أيضاً بالذكر . والصحيح أنه يقتصر على ما أورده في المتن أو يزداد على المحس ويذكر بالتمام ما يقع ، فلي هذا يجري الكلام في ذلك .

**حاصل** ، ثم إنه رحمه الله بين حكم من يخالفه في هذا الباب . والأصل فيه ، أن الخلاف في هذه الأصول : ربما كثر ، وربما قس ، وربما كان خطأ .

أما من خالف في التوحيد ، ونفى عن الله تعالى ما يجب إثباته ، وأثبت ما يجب نفيه عنه ، فإنه يكون كافراً .

وأما من خالف في العدل ، وأضاف إلى الله تعالى القابض كلها ، من الظلم والفساد ، ولظهار المعصيات على السكاكين ، وتذنب أطنبال للتشركين بآثامهم ، والاخلال بالواجب ، فإنه يكفر أيضاً .

وأما من خالف في الوعد والوعيد ، وقال إنه تعالى ما وعد للظالمين بالتواب ولا توعد الصالحين بالعقاب ، فإنه يكون كافراً ، لأنه رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم . (١) والراد لما عدا سواه يكون كافراً . وكذا (٢) لو قال : إنه تعالى وعد وتوعد ولكن يجوز أن يخلف في وعيده لأن الخلف في الوعد كرم ، فإنه يكون كافراً لإضافة التصحيح إلى الله تعالى . فحين قال : إن الله تعالى وعد وتوعد ، ولا يجوز أن يخلف في وعده ووعيده ، ولكن يجوز أن يكون في عوमत الوعيد شرط أو استثناء لم يبيحه الله تعالى ، فإنه يكون مخطئاً .

بأن حكم في هذا الأمر الكفر أو الحنأ

١ - الخلف في التوحيد

٢ - الخلف في العدل

٣ - الخلف في الوعد والوعيد

١ - المقادير  
في الشريعة  
الشرعية

٢ - المقادير  
في الأدب  
والشعر

٣ - المقادير  
في الأدب  
والشعر

وأما من خالف في التفرقة بين التزكيات ، فقال : إن حكم صاحب الكبرية  
حكم عبدة الأولياء والمجوس وغيرهم فإنه يكون كافراً ، لأننا تعلم خلافه من  
عهد دين النبي صلى الله عليه وآله والأمة ضرورية . فحين قال : حكمه حكم المؤمنين  
في التطليم والولاءة في الله تعالى ، فإنه يكون فسقاً ، لأنه عرق إجماعاً معصوماً  
به (١) ، على معنى أنه أنكر ما يلزم ضرورية من دين الأمة . فإن قال : ليس حكمه  
حكم المؤمنين ولا حكم الكافر ولكن أحياه مؤمناً ، فإنه يكون غلطاً .

وأما من خالف في الاسم بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً ، قال : إن الله  
تعالى لم يكلف الاسم بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً (٢) ، فإنه يكون كافراً ،  
لأنه رد ما هو معلوم ضرورية من دين النبي صلى الله عليه وآله ودين الأمة .  
فحين قال : إن ذلك مما ورد به التكليف ولكنه مشروط بوجود الإمام ، فإنه  
يكون غلطاً .

فهذه جملة ما يلزم للكلف معرفة من أصول الدين . ونحن إذا قلنا إن الكلف  
يلزم معرفة هذه الأصول ، قلنا نفي أنه يجب معرفتها على حد يمكنه العبارة  
حسبها والناظر فيها (٣) ، وحل الشبهة الواردة فيها ، إذ لو سمعنا ذلك لأدّى إلى  
تكليف مائتس في الإسكان ، ويخرج أكثر المسلمين من أن يكونوا مكلفين  
بمعرفة هذه الأصول ، فحل هذا يجري الكلام في ذلك .

**فصل** . ثم قال رحمه الله : أن التكليف إذا عرف هذه الأصول ، يلزمه  
معرفة الفقه والشريعة (٤) .

والأصل أن الفقه هو العلم بنقض التبر فيها بمطابق به ، ولهذا لا يستعمل

في كل علم . فلا يقول أحدهم قسيت أن زيدا عندي ، وأن الساء فوق ، وأن  
الأرض تحتي . كالأبطال فهت وضطت .

وأما في الاصطلاح ، فهو العلم بأحكام الشرع وما يتصل بها من أسبابها ،  
وعملها وشروطها وطرقها

وهو (١) على ضربين :

أحدهما ، ما يجب على المكلف معرفته ، وذلك نحو العلم بوجوب الصلاة على  
الجمعة ، ووجوب الزكاة والطح والجهاد في سبيل الله تعالى (٢) ، وما يجري هذا  
الجرى .

والثاني ، يلزم المكلف معرفته ويكون من فروض الكفاية ، نحو العلم  
بمسائل الحقيقة من أصول الفقه والقروع المتعلقة بها للفرع فيها ، فإن ذلك مما  
لا يجب على الأعيان ، وإنما هو من فروض الكفاية (٣) . إذا ظم به بعض  
الناس سقط عن الباقي .

ثم سأل رحمه الله عنه على هذا ، فقال : كيف يصح قولكم إن التكليف  
إذا عرف هذه الأصول يلزمه معرفة الفقه والشريعة ، وفي الشريعة  
ما لا يجب العلم به ، وهو ما يكون من فروض الكفاية ؟ وأجاب : بأن  
أكثر التشريعات مما يجب معرفته (٤) على الجملة . وبعد ، فإنما هو من فروض  
الكفاية مما يلزم المكلف ، إلا أنه إذا ظم به بعض الناس سقط عن الباقي ،  
ولقد تقدم هذا فيما تقدمناه ، فهذه جملة ما أورده في ذلك .

كيف يجب معرفة  
الفقه والشريعة  
ولها ما هو فرض  
كفاية

(٢) حتى إذا في من

(١) خاصة من من  
(٣) معرفتها في من

(٢) خاصة من في  
(١) وفي في من

(١) خاصة من من  
(٢) ما بها في من



الوجود

فصل ، اعلم أنه رجع الله بنا من هذه الجلبة بالوحيد (١) .

والأصل فيه ، أن التوحيد في أصل اللفظة عبارة عما به يصير الشيء واحداً ، كما أن التصريف عبارة عما به يصير الشيء متحركاً ، والتسويد عبارة عما به يصير الشيء أسود . ثم يستعمل في الغير من كون الشيء واحداً لما لم يكن المصير صدقاً إلا وهو واحد ، فصار ذلك كالإثبات ، فإنه في أصل اللفظة عبارة عن الإيجاب ، يقال أثبت لم في القرطاس ، أي أوجدته فيه . ثم يستعمل في الغير عن وجود الشيء ، فيقال إن فلاناً يثبت الأعراس أي غيره عن وجودها . لما لم يكن الغير عنها صدقاً إلا وهي موجودة .

هو جسد في اصطلاح المتكلمين

فأما في اصطلاح المتكلمين ، فهو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيها يستحق من الصفات ثباتاً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه والإقرار به . ولا بد من اعتبار هذين الشرطين : العلم ، والإقرار جيداً . لأنه لو علم ولم يقر ، أو أقر ولم يعلم ، لم يكن موحداً .

معلوم التوحيد وما يلزم للكلف منها

وأما علوم التوحيد ، فلا مزيد على ما أورده في الكتاب . غير أنها نورد على هذا الوجه ليسكون أسهل لفهمه ، وأقرب إلى الضبط ، فنقول :

ما يلزم للكلف معرفة من علوم التوحيد هو : أن يعلم التقديم تعالى عما يستحق من الصفات ؛ ثم يعلم كيفية استحقاقه لها ، ويسلم ما يجب له في كل وقت ، وما يستعمل عليه من الصفات في كل وقت ، وما يستحقه في وقت دون وقت (٢) .

- (١) طريقه الخاص في عرض الأصول هنا ، أنه بعد أن ذكر إثبات من كل أصل ، والتقرير الذي لا بد منه لتلك الكتب ، ثم يعود إلى تفصيل هذه الأصول بعد ذلك .
- (٢) اتفق المتأخرين والمتأخرين على أن التوحيد يعقل وحدة الذات الإلهية ، وانفردوا في الصفات ، لأنها تنسب للشيء المصنف الأزلي القديم بغيرها الأخرى . يقول الأخرى : لا معنى لقيام حقيقة إلا أنه لو علم بولا فلاناً إلا أنه فلو لم يولد ، ولا فلو لم يزل ، إلا أنه فلو لم يولد . كما يرى =

ثم يعلم أن من هذا حاله ، لا بد من أن يكون واحداً لا ثاني له يشاركه فيها يستحقه من الصفات ثباتاً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه .

ما يستحقه الصفات

أما ما يستحقه من الصفات فهو (١) الصفة التي يبا بخلاف غائبة وبوافق موافقة لو كان له موافق تعالى عن ذلك ؛ وكونه قادراً ، عالماً ، حياً ، سمياً ، بصيراً ، مدركاً للذرات ، موجوداً ، مبدءاً ، كرهاً . هذا (٢) عند أبي هاشم . وأما أبو علي ، فإنه لا يثبت تلك الصفة الذاتية .

كيفية استحقاق هذه الصفات

فأما كيفية استحقاقه لهذه الصفات ، فاعلم : أن تلك الصفة التي تقع بها الخلاف والوجاف يستحقها لذاته ، وهذه الصفات الأربع التي هي كونه قادراً ، عالماً ، حياً ، موجوداً ، إما هو عليه في ذاته ، وكونه مدركاً لكونه حياً بشرط وجود لذلك ، وكونه مبدءاً وكارهاً (٣) بالإرادة والكره لاعتقادنا أن الموجودين لا في محل .

ولا خلاف في هذا بين الشيعيين إلا في هذه الصفات الأربع ؛ فإن عند أبي علي أنه يستحقها التقديم تعالى لذاته ، وعند أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته . وأما ما يجب له في كل حال فهو تلك الصفة الذاتية ، وهذه الصفات الأربع .

- (١) إذا ربي أن صفاته أربعة : أن لا يشاء بغير ذاته ، يعلم بذاته ، ولا محل يكون ظهوره من التدبير وتعدد أحواله ؛ من كان واحداً يجب أن يعلم خبره ويظهر ماله ؛ ويكون من غير ذلك محضاً ، على كونه ناشئاً ذريعاً ، وليس الأمر كذلك . ويصدق أيضاً أنه من قولنا بالحق ، ومن أسوأ أبي حنيفة أنها ست ذواتها لا موجودة ولا معدومة .
- (٢) تنسب إليه التدبير ، وبه ، فاعلم من أحوال أبي هاشم في الأصول .
- (٣) لا يصرح به .
- (٤) كرهاً في من .
- (٥) وهذا في من .

ما يستحيل به  
من الصفات

وأما ما يستحيل عليه في كل وقت ، فهو ما يصادف هذه الصفات ، نحو كونه عاجزاً جاعلاً ممدولاً .

ما يستحيل من  
وقت دون وقت

وأما ما يستعطف في وقت ومن وقت ، فهو كونه مدركاً فإن ذلك مشروطاً بوجود المدرك ، ونحو كونه مريداً وكارهاً ، فإن ذلك يستند إلى الإرادة والكراهة الحادثتين للوجودتين لا في محل .

وأما الكلام في أن من هذه صفته فلا بد من أن يكون واحداً ، فذكره في باب مفرد إن شاء الله تعالى ، وبه التمس .

فصل آخر  
في صفات القديم

وقد قسم صفات القديم تعالى في الكتاب قسمه أخرى فقال :

إلى صفات القديم جل وعز إما أن تكون من باب ما يخص به على وجه لا يشترك فيه غيره ؛ نحو كونه قديراً وغنياً — إلا أن هذا لا يصح في القائل ، لأن الرجوع بالقدم إلى استمرار الوجود ، والولعده منا يشترك القديم في الوجود ، وكونه غنياً ليس بصفة ، لأن الرجوع به إلى نفي الحاجة عنه . فالأولى أن يذكر في مسألة الصفات القدائية التي يقع بها الخلاف والوقاي — .

وإما أن تكون من باب ما يشترك فيه في نفس الصفة وبخالقه في كنهها استغنائه لها ، نحو كونه قادراً علماً<sup>(١)</sup> حياً موجداً ، فإن أحداً يستغن عن هذه الصفات كالقديم سبحانه ، إلا أن القديم تعالى<sup>(٢)</sup> سبحانه يستغنى لما هو عليه في ذاته ، والواحد منا يستغنى لزمان محدة .

(١) وقادراً في من  
(٢) قادراً في من

وإما أن تكون من باب ما يشترك فيه في نفس الصفة وفي جهة الاستغنى ، نحو كونه مدركاً ومريداً وكارهاً ، فإن القديم تعالى مدرك لسكونه حياً بشرط وجود المدرك ، وكذلك الواحد منا . وكذلك فهو مريد وكاره بالإرادة والكراهية ، وكذلك الواحد منا . إلا أن الفرق بينهما هو أن القديم تعالى حتى ذاته فلا يحتاج إلى حاسة ، ومريد وكاره بإذنه وكراهة موجودتين لا في محل ، والواحد منا مريد وكاره لمنين محدثين في قابله . فتم هذا يجري الكلام في هذا الفصل .

فصل ، والترضى به الكلام في المدل<sup>(١)</sup> :

اعلم أن المدل ، مصدق مدلل بمنزل عدلا ، كأن الضرب ، مصدق ضارب المدل له يضرب ضرباً ، والقتل ، مصدق قتل شتم شتماً . وقد يذكر ويراد به العمل ، ويذكر ويراد به القاعل .

فإن أريد به القاعل فذلك على طريق المبالغة لأنه ممدول به عما يجري على القاعلين ، وهو كقولهم لضارب ضرب ، والقتام صوم ، وقرأني رضى ، وللفطر فطر ، إلى غير ذلك . وله حد إذا استعمل في القتل ، وحد إذا استعمل

(١) اختار القدر والاعتماد حول المدل ، فاختار أرادوا أن هذا المدل الإلهي من الخلق ، بينما رأى الأتباع أن لا حكم في المبالغة لأن المدل من المبالغة ، ومن أن الله مدلل عند المنة أنه ما يخصه عقل من الحكمة ، وهو إله القتل على وجه الوجوب والصلابة . أما الأتباع فيرون أن الله مدلل بغيره من الخلق فافترضوا الإرادة الإنسانية وسلوها وقد عهد القدر من غيرهم في أنه أن يبرهوه من الخلق فافترضوا الإرادة الإنسانية وسلوها مدلول من عليها . ولأن كان الأتباع فيرون في ذلك تفويضاً من قدرة الله ، ولقد قالوا بغيره الكسب ، ومنسباً له لا لغيره لأنهم لا الله ، وأنه مدرك شيء قبل خلقه وبغيره خلق الله لأصل الإنسان بكهيه ، لأصل مخلوق من الله ، كسوة من العبد .

في القابل ، أما حقيقة إذا استعمل في الفعل على ما قبل ، توفير حق الغير واستيفاء الحق منه وقد قيل : في عدمه كل فعل حسن يفعله القابل لينتج به الغير أو لغيره . إلا أن هذا يوجب أن يكون خلق العالم عدلاً من الله تعالى ليتضمن هذا المني ، وليس كذلك ، بل خلق العالم من الله تعالى تاضل . فالصحيح ، المذهب الأول ، لأن هذه النقطة لا تسكاد تدخل إلا فيما يتعلق بالمفقود ، وقوله (١) بغيره احتراز عن العقاب ، لأن ذلك من الله تعالى عدل ، وإن كان يضرراً بالغير .

وأما إذا استعمل في القابل ، فهو طاعل هذه الأمور . هذا في أصل الله .

وأما في الاصطلاح (٢) فإذا قيل إنه تعالى عدل ، فالتأويل أن أفعاله كلها حسنة ، وأنه لا يفعل التبيح ولا يعمل بما هو واجب عليه .

العدل في اصطلاح  
الشكليات

فإن قيل : كيف يصح قولكم أن أفعاله كلها حسنة مع أنه هو القابل لفعله الصور الطبيعية للشجرة ، والأصل في الجواب عنه ، أما لا حق أنه يحسن من جهة الرأي والنظر حتى يستطاع كل واحد ، وإنما يريد أنه يحسن من جهة الحكمة ، وهذه الصور كلها حسنة من جهة الحكمة . ولا يصح أن يكون الفعل حسناً من جهة الرأي والنظر ، قبيحاً من جهة الحكمة . كما أنه يكون حسناً من جهة الحكمة ، قبيحاً من جهة الرأي والنظر . ألا ترى أن أفعاله (٣) فومشي مثبته عرجاء ، في اتخاذ بحبوس قيل تلك الشبهة حسنة من جهة الجمل ، قبيحة من جهة الصورة . وبالعكس من هذا فومشي مثبته حسنة في مناسية بسط إلى الساعات الجواهر ، فإنها قبيحة من جهة الحكمة ، حسنة من جهة الرأي والنظر .

(١) قوله في من

(٢) قوله في من

(٣) قوله في من

هذا (١) هو الكلام في حقيقة العدل .

وأما علوم العدل ، فهو أن يعلم أن أفعال الله تعالى كلها حسنة ، وأنه لا يفعل التبيح ، ولا يعمل بما هو واجب عليه ، وأنه لا يكتفب في غيره ، ولا يجوز في حكمه ، ولا يذنب أفعال الشريرين بذنوب آثامهم ، ولا يظهر العبرة على العتاكين ، ولا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يطيقون ، بل يقتلهم (٢) على ما كلفهم ، ويصلحهم (٣) صفة ما كلفهم ، ويصلح على ذلك ، وبين لهم ، ليثبت من حق عن بينة ، ويحكي من حق عن بينة ، وأنه إذا كلف المكلف وأتى بما (٤) كلف على الوجه الذي كلف فإنه يثبته لا محالة ، وأنه سبحانه إذا أتم وأتم فاعله صلاحه ومصلحته ، وإلا كان محلاً لولجب ، وأن يعلم أنه تعالى أحسن نظراً لبيانه منهم لأخسهم ، وفيما يتعلق بالدين والتكليف ، ولا بد من هذا التقيد ، لأنه تعالى يعاقب العصاة ولو خير وأتى ذلك (٥) لما اختاروا لأخسهم ، العقوبة ، فلا يكون الله تعالى والمحال حسنة أحسن نظراً منهم لأخسهم وكذلك فإنه ربما يبق المرء ، وإن علم من حاله أنه لو اختار له الاستعنى بما سبق منه الثواب وكان من أهل الجنة ، ولو أبقاه لأرثه وكفر وأبطل جميع ما اكتسبه من الآخر . وسلموه أنه لو يميز بين التقية والاختار لا اختار الاختار دون التقية ، فكيف يكون الله تعالى أحسن نظراً لبيانه منهم لأخسهم والمحال هذه ، فلا بد من التقيد الذي ذكرناه .

(١) يخص من ١

(٢) وأدى هو ١٠ من من

(٣) هذا في من

(٤) ويراهم في من

(٥) في ذلك في من

قَالَ قِيلَ : وَهَلْ أَطْلَقَ أَحَدُ ذَلِكَ ؟ قَالَا : نَعَمْ . «بِنْدَاوِي» (١) مِنْ أَصْحَابِنَا  
لَمْ أَجِئُوا إِلَّا لِصَلِّى عَلَى اللَّهِ تَعَالَى أَطْلُقُوا ، وَهَؤُلَاءِ : إِنَّهُ تَعَالَى أَحْسَنُ ظَرًّا لِبَنَاتِهِ  
مِنْهُمْ لَا يَنْصَرِفُ ، وَفَكَتْ عِنْدَنَا بِأَمَلٍ بِمَا ذَكَرْنَاهُ .

مَوْلَانَا بِنْدَاوِي  
بَنَ لِبَنَاتِهِ الْقَوْلَ  
أَنْ لَيْسَ لَهُ أَحْسَنُ  
ظَرًّا لِبَنَاتِهِ  
مِنْ أَهْلِهِ

وَمِنْ عِلْمِ السُّنَنِ أَنَّ نَعِمَ أَنْ جَمِيعَ مَا بَنَى مِنَ الْبَنَى مِنْ اللَّهِ تَعَالَى ، سَوَاءٌ كَانَتْ  
مِنْ جِهَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ جِهَةِ غَيْرِهِ . وَدَخَلَهُ فِي السُّنَنِ أَنَّهُ تَعَالَى كَلَّمَنَا الشُّكْرَ عَلَى  
جَمِيعِ مَا بَنَى مِنَ الْبَنَى ، فَقَوْلَا أَنَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَلَا كَانَتْ لَا بِكَلَمَاتِنَا أَنْ نَشْكُرَهُ عَلَيْهَا  
أَجْمَعًا ، لِأَنَّ ذَلِكَ يَكُونُ قِيَمًا .

فَضْلُ وَالتَّوَضُّعُ بِهِ الْكَلَامُ فِي التَّوَضُّعِ وَالْوَعْدِ (٢) .

الْوَعْدُ وَالْوَعْدُ

وَجِهَةٌ مَا يَجِبُ بَيَانُهُ فِي هَذَا التَّعَمُّلِ حَقِيقَةُ الْوَعْدِ وَالْوَعْدِ ، وَالْخَلْفُ  
وَالْكَذِبُ ، وَمَا يَصِلُ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمِ هَذَا الْبَابِ .

أَمَّا الْوَعْدُ ، فَهُوَ كُلُّ (٣) خَيْرٍ يَتَضَمَّنُ إِصْعَالَ شَيْءٍ إِلَى التَّيَرِ أَوْ دَفْعِ ضَرَرٍ  
عَنْهُ فِي السُّنَنِ . وَلَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ حَقًّا مُسْتَعَدًّا ، وَبَيْنَ أَنْ لَا يَكُونَ  
كَذِبًا . أَلَا تَرَى أَنَّهُ كَمَا يَقَالُ إِنَّهُ تَعَالَى وَعَدَ لِلطَّيِّبِينَ بِالنَّوَابِ ، قَدْ يَقَالُ  
وَعَدَهُ بِالْفَضْلِ مَعَ أَنَّهُ غَيْرُ مُسْتَعَدٍّ .

(١) أَتَمَّتِ السُّنَنُ عَلَى الْأَسْوَلِ الْفَتْحَ ، وَاتَّخَذَتْ فِي بَعْضِ الْأَوَّلِ الْفَضِيلَةَ ، وَأَمَّا  
مَنْ مَعَهُ الْفَتْحُ فَلَا يَرَى الْبَصْرَةَ وَمَا : وَاسْتَلْ ، وَالتَّوَضُّعُ وَالْحَقِيقَةُ وَالْحَقِيقَةُ عِدَّةُ الْخَيْرِ  
وَعِدَّةُ بَدَاءٍ ، وَمِنْهَا : بَعْدَ مِنْ الْفَتْحِ ، وَأَمَّا السُّنَنِ الْخِلَافُ ، وَأَمَّا الْفَتْحُ الْفَتْحُ . أَمَّا  
الْقَدَمُ .

(٢) قَالَ السُّنَنُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَدْعُ الْوَعْدَ ، وَهُوَ وَعْدُ الْوَعْدِ ، وَهُوَ وَعْدُ الْوَعْدِ  
بِالْخَلْفِ ، وَهُوَ لَا يَخْلَفُ وَعْدَهُ أَوْ وَعْدَهُ فَرَسَكَ السُّنَنُ الْخَلْفَ فِي الْخَلْفِ ، وَلَا يَدْعُ مِنْ تَوْبَةٍ  
أَمَّا قِيلَ مَوْلَانَا : وَقَالَ قَالَ لِلْمُسْلِمِينَ أَنَّ الْخَلْفَ لَيْسَ بِتَوْبَةٍ يَتَرَكُ أَمْرَهُ فِي شَاءَ  
عَنْهُ وَلَيْسَ شَاءَ فَعَرَفَهُ .

وَكُنْتُ يَقَالُ : فَلَنْ وَعَدَ غُلَامًا بَضِيئَةً فِي وَقْتٍ يَضِيقُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ مَعَ  
أَنَّهُ يَكُونُ قِيَمًا ، وَهَكَذَا يَقَالُ إِنَّ أَحَدَنَا وَعَدَ غَيْرَهُ بِضَلِيلِكَ جَمِيعَ مَا يَمْلِكُكَ  
حَقٌّ إِنَّهُ يَنْفَرُ مَعَهُ أَنَّهُ يَكُونُ قِيَمًا ، فَقَوْلُهُ تَعَالَى : وَلَا تَجْعَلْ لَدُنْكَ مَقُولًا  
مَنْكَ وَلَا يَنْصَرِفُ عَنْ الْبَيْتِ (٤) .

وَأَمَّا الْوَعْدُ ، فَهُوَ كُلُّ خَيْرٍ يَتَضَمَّنُ إِصْعَالَ ضَرَرٍ إِلَى التَّيَرِ أَوْ تَلَوُّبٍ نَفْعٍ  
عَنْهُ فِي السُّنَنِ ، وَلَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ حَقًّا مُسْتَعَدًّا ، وَبَيْنَ أَنْ لَا يَكُونَ  
كَذِبًا ، أَلَا تَرَى أَنَّهُ كَمَا يَقَالُ : إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَعَدَ الْعَصَاةَ بِالنَّوَابِ ، قَدْ يَقَالُ  
تَوَعَّدَ السُّلْطَانَ التَّيَرِ بِإِغْلَافِ نَفْسِهِ وَهَيْكَلِ حَرَمِهِ وَنَهَبِ أَمْوَالِهِ ، مَعَ أَنَّهُ لَا يَسْتَعِدُّ  
وَلَا يَحْسُنُ .

وَلَا يَدْعُ مِنَ اعْتِبَارِ الْإِسْتِقْبَالِ فِي الْخَدِيعِ جَمِيعًا ، لِأَنَّهُ إِنْ شَاءَ فِي الْحَالِ  
أَوْ ضَرَرَهُ مَعَ الْقَوْلِ ، لَمْ يَكُنْ لَعْدًا وَلَا مُتَوَعَّدًا .

وَأَمَّا الْكَذِبُ ، فَهُوَ كُلُّ خَيْرٍ لَوْ كَانَ لَهُ خَيْرٌ لَسَكَانَ خَيْرِهِ لَا عَلَى مَا هُوَ  
بِهِ . وَلَوْ كَانَ لَوْ كَانَ لَهُ خَيْرٌ ، هُوَ أَنَّ الْأَخْبَارَ مَا لَا خَيْرَ لَهَا أَصْلًا ، كَالْخَيْرِ بَانَ (٥)  
لَا تَأْتِي مَعَ اللَّهِ تَعَالَى وَلَا بَقَاءً ، وَغَيْرُ ذَلِكَ .

وَأَمَّا الْخَلْفُ فَهُوَ أَنْ يَخْبِرَ أَنَّهُ فَعَلَ فَعَلًا فِي السُّنَنِ ثُمَّ لَا يَفْعَلُهُ ، ثُمَّ أَنْ  
الْخَلْفُ رَجَاءً يَكُونُ كَذِبًا بِأَنَّهُ يَخْبِرُ عَنْ خَيْرٍ فَعَلَ ثُمَّ لَا يَفْعَلُهُ ، وَرَجَاءً لَا يَكُونُ  
كَذِبًا بِأَنَّهُ يَخْبِرُ عَنْ عَزَمِهِ عَلَى الْفِعْلِ ثُمَّ لَا يَفْعَلُهُ . وَلِهَذَا قِيلَ لَمَّا اسْتَعَالَ الْعَزَمُ  
عَلَى اللَّهِ تَعَالَى ، لَمْ يَكُنْ الْخَلْفُ فِي حَقِّهِ إِلَّا كَذِبًا تَعَالَى اللَّهُ عَنْهُ عُلُوًّا كَبِيرًا .

وَأَمَّا عِلْمُ الْوَعْدِ وَالْوَعْدِ ، فَهُوَ أَنَّهُ يَسْمُنُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَعَدَ لِلطَّيِّبِينَ بِالنَّوَابِ

(١) الْإِسْرَاءُ ، ٢٩  
(٢) أَنَّهُ فِي سِ

مَوْلَانَا  
الْوَعْدُ

وتوعد المصائب بالقلب ، وأنه يضل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة ، ولا يجوز عليه الخلف والكذب .

الخلاف في هذا الباب

والخلاف في هذا الباب : أما أن يخالف في أصل الوعد والوعد بوالله (١) فإن الله تعالى ما وعد ولا توعد ، وهذا على الحقيقة خلاف في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لأننا نعم من دينه ضرورة أنه وعد وتوعد . أو يقول : إنه (٢) تعالى وعد وتوعد ولكن يجوز أن يخلف في وعده ، والكذب فيجب ، والله تعالى لا يضل الخلف في حق الله تعالى كذب لما تقدم ، والكذب فيجب ، والله تعالى لا يضل التبع لئله بجمعه وتوعد (٣) منه ، وإلى هذا أشار تعالى بقوله « ما يمد القول لدى وما أنا بظلام للعبيد » (٤) .

وبعد ، فلو جاز الخلف في الوعد لجاز في الوعد ، لأن الطريق في الوصيين واحدة . فإن قال فرق بينهما : لأن الخلف في الوعد كرم ، وليس كذلك في الوعد . قلنا : ليس كذلك ، لأن الكرم من الحسنات ، والكذب فيجب بكل وجه ، فكيف نجعله (٥) كرمًا . أو يقول : إن الله تعالى وعد وتوعد ، ولا يجوز عليه الخلف والكذب ، ولكن يجوز أن يكون في عموماً الوعد شرط واستثناء لم يبيته الله تعالى . والكلام عليه ، أن يقال : إن الحكم لا يجوز أن يخالفنا بطلب لا يرد به ظاهره ، ثم لا يبين مراده به ، لأن ذلك يجري مجرى الإنكار والنسبة ، وذلك لا يجوز على القديم تعالى .

وبعد ، فلو جاز في عموماً الوعد لجاز في عموماً الوعد ، بل في جميع الخطاب من الأوامر والنواهي ، والعلوم خلافة . فإن قيل : فرق بينهما : لأن

(١) كذا في الأصل ، ولما ورد . (٢) إن الله في ص

(٣) وجب في أ (٤) - رد في ٢٩ (٥) يضل في ص

أمرنا بموجبات الأمر والنهي علينا في ذلك تكليف وليس كذلك في عموماً الوعد لأنه لا يسلط بالكسيف . قلنا لم : إن علينا في عموماً الوعد تكليفاً كما في غيره من الأوامر والنواهي ، ألا ترى أننا قد أمرنا أن ننشد خبرها ولا ننشد خلافها ، ولو كان فيها شرط أو استثناء لم يبيته الله تعالى جرى مجرى الإنكار والنسبة على ما مر ، فهذا هي طريقة القول في هذا الفصل .

**فصل** ، والنزاع في الكلام في النزاع بين الثنتين (١) .

والأصل في ذلك ، أن هذه العبارة إنما تستعمل في شيء بين شيئين يتجذب إلى كل واحد منهما بشيء ، هذا في أصل اللغة .

وأما في اصطلاح اللغويين ، فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسم بين الاثنين ، وحكم بين الحكمين ، على ما يحى من مد .

وهذه السألة تنقب بمسألة الأسماء والأحكام ، وقد اختلف الناس فيها .

فذهب الطوائف إلى أن صاحب الكبيرة كافر ، وذهب الترجئة إلى أنه مؤمن ، وذهب الحسن البصري (٢) إلى أنه ليس بمؤمن ولا كافر وإنما يكون متناقضاً إلى هذا ذهب عمرو بن عبيد ، وكان من أصحابه وذهب وأصل بن عطاء (٣) .

(١) كان هذا الأصل من أهم أسباب تسمية أهل الاعتزال بهذا الاسم ، وقد كرر الروايات أن الحسن البصري مثل من مركب الكبيرة على مؤمن أم هو كافر ، فلم واسل وفرد أنه في نزاع بين مترتبين ، أي بين الإيمان والكفر ، والخلاف مشهور في هذا الموضوع بين الخوارج الذين قالوا بتكفير مركب الكبيرة ، وذهب مائة أهل السنة الذين قالوا أنه مؤمن ، وقد توسط واسل في تركه بالنزاع بين الثنتين . وبشر هذا الأصل مشاكل فخرية موجودة استحسها في كتب الله .

(٢) هو الحسن بن أبي الحسن البصري ، أبو سعيد ، أشهر من أن يعرفه ، يذهب إلى الثنتين ومائة في القتل وهو جريح أرسله ليعيد الله بن مروان ، ويضبط عليه الآية ، من ذلك لا يعتد (٣) هو شيخ الملة للتميز ، يكنى بأبي حذيفة ، وذهب بالفرق . قال ليرد : لكن غرلاً ولكنه كان يلزم الثنتين . وكان أحد الخطباء المديون استطاع أن يذهب الزناد في شدة حتى لا تغير فتته لازم الحسن البصري ثم اعترف في مشكلة مركب الكبيرة . ذكره القاضي ولما كره أن يترفع في حقيقة الزناد .

إلى أن صاحب الكيكة لا يكون مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً بل يكون طليقاً ، وهذا للذهب أخذه من أبي حاتم ، عبد الله بن محمد بن الحنفية <sup>(١)</sup> وكان من أصحابه . وقد جرت بين واصل بن عطاء وبين عمرو بن عبيد منطردة في هذا ، فرجع عمرو بن عبيد إلى منعه وترك حلقة الحسن واعتزل جانيباً قسراً . منزلياً <sup>(٢)</sup> . وهذا أصل تنقيب أهل العدل بالمتعة .

سبب تنقيب أهل  
العدل بالمتعة

وأعلم أن هذه مسألة شرعية لا مجال لفعل فيها لاسيما كلام في مقادير الثواب والعقاب ، وهذا لا يتم عقلاً . وإنما العلوم عقلاً أنه إذا كان الثواب أكثر من العقاب فإن العقاب مكثف في جبهه ، وإن كان أقل منه فإنه يكون محبطاً في جنب ذلك العقاب ، وصار الحال في ذلك كالحال في الشاهد فلئن أخذنا لو أخذ غيره من قارعة الطريق ورواه وخوله وموه ، ثم بكسر رأس قمل له ، فإن حد الإساءة تقع مكثرة في جنب تلك النعم ، وبالعكس من هذا لو أحسن إليه في عطيه ودياراً واحداً ثم قتل ولده ، فإن تلك النعمة تكون محبطة في جنب هذه الإساءة هذا هو الذي يتم بالفعل .

فأما أن ثواب بعض الطائفت أكبر من ثواب البعض ، أو عقاب بعض الناس أعظم من بعض ، فإن ذلك مما لا مدخل للفعل فيه . بل لو خليا وعقب العقل ، لجوز أن يكون ثواب الإحسان إلى الثير بجرم أعظم من ثواب الشهادتين ، وأن يكون عقاب شرب الخمر أعظم من عقاب استغلالها .

(١) قال صاحب النية : وهو الذي أخذ منه واصل وكان معه في الكتب فأنشد ..  
ومن أبيه . وهو من الطائفة الثالثة عند الناس والزعيم والملازم .  
(٢) أغلب من بحث في الاشتغال بمروءة هذه المادحة عن واصل ، إلا أن الناس قد الجائر يفتنوا من عمرو بن عبيد في أكثر من كتاب له . وعمرو من أصحاب واصل ، وقد وافق على رأيه في تركيب الكيكة .

فصل من هذه الجلة أن هذه المسألة مما لا مدخل للفعل فيها ، وإنما هي مسألة شرعية حل ما قلناه .

وتحصيل الكلام فيها ، هو أن قول :

إن المكلف لا يحقر ؛ إما أن يكون من أهل الثواب ، أو يكون من أهل العقاب .

فإن كان من أهل الثواب ، فلا يحقر ؛ إما أن يكون مستحقاً لثواب العظم ، أو مستحقاً لثواب غير ذلك . فإن <sup>(١)</sup> استحق الثواب العظيم ، فلا يحقر ؛ إما أن يكون من البشر ، أو لم يكن . فإن لم يكن من البشر منى ملكاً ومترجماً إلى غير ذلك من الأنعام ، وإن كان من البشر فإنه يسى نيكاً ورسولاً ومصلحاً ومختاراً أو مبعوثاً إلى غير ذلك . وإن استحق ثواباً دون ذلك ، فإنه يسى مؤمناً برآ حقاً صادقاً إلى ما أشبه ذلك .

وإن كان من أهل العقاب ، فلا يحقر ؛ إما أن يكون مستحقاً لعقاب العظم ، أو لعقاب دون ذلك . فإن استحق العقاب العظيم فإنه يسى كافراً أو مشركاً سواء كان ذلك من البشر أو لم يكن .

ثم أنواع الكفر تختلف ، فرما يكون تعظيلاً <sup>(٢)</sup> ، ودرما يكون تهوياً ، أو تحجباً ، أو تنصراً ، إلى غير ذلك . وإن استحق عقاباً دون ذلك ، فإنه يسى طليقاً ، طاعراً ، ملهوكاً ، إلى ما شاكله .

فصل من هذه الجلة أن صاحب الكيكة لا يسى مؤمناً ، ولا كافراً ،

(١) ولان في

(٢) ملاقا

بصل ذلك وقال له : أيها الصاحب أريد أن أترجل للخدمة ولكن العلم  
أبى ذلك (١).

وقد عرف أصحاب الخانات متروكة عند رجال الدولة فقصدوه بنية التوسط  
لصالحها ، وقد ذكر ابن شاذي الكندي أن أحد طلابه رجاء أن يتوسط له عند  
الصاحب بشأن ضريبة مقدارها ٣٣٠ دينار فرضها الصاحب عنه بعد أن أجابه  
القاضي على عدة مسائل قهية وعقائدية أسبغت عليه .

و نحن لا نعرف الكثير عن نشاط القاضي الأولي ولا من أسرته . إلا أنه  
كان على ما سمع قديراً ، وصل من رتبة حاله كما يذكر ابن شاذي الكندي : أنه  
كان له زوجة وولد ، وأبناج لينة من الخليل دعيا ليدلوه به جرمًا كان عليه .  
لما أنتم القبل تنسكركم هل جعل الجرب أو يشعل به السراج ولا تكونه مطالعة  
الكسب . فرجع عنه الإشغال العظيمة . ثم التقى بعد ذلك وبلغ من التقى  
دعيا كبيرا فالتقى الليل والفاخر حتى أصبح الثورخون على كثرة الأموال التي  
صادرها منه غير الدولة بعد أن عزله عن القضاء .

في القاضي مدة طويلة في منصبه طيلة حياة الصاحب ، ثم عزل بعد وفاته ،  
ورى بعض الثورخين أن سبب عزله ومصادره تعود إلى عدة نظر الدولة عليه  
لظفره للصاحب ، وقد رفض أن يصل عليه لأنه لم يصل له توبة عن الكيان الذي  
ارتكبه (٢) . ولا نرى في هذه الرواية إلى صحت ما يدل على حقوق بقدر ما نرى  
فيها من الدليل على قوة نسك القاضي ، بجهد الاعتزال الذي جوى تضليل صاحب  
الكريم . في الشار يذا لم يبق . ثم إننا لا نرى في ذلك سبباً جوهرياً لنقصه نظر  
الدولة . إذ أن هذا الأخير لم يثبت أن صادر أموال الصاحب بن عباد بعد وفاته

المؤرخين الذي ارتكبه عن الخط (٣) ، فمديد مؤلفه سنة ٣٥٩ لا يتفق مع  
إجماع المؤرخين على طول عمر القاضي . ولا مع ما يذكره القاضي في أسأله من  
أنه روى الحديث عن أبي يوسف بقول بن محمد التياجوري سنة ٣٣٩ ، وعن  
عبد الرحمن بن حمدان الجلاب بهذيان سنة ٣٤٠ .

عاصر القاضي القضاء دولتي يوه في العراق وخراسان منذ تأسيسها  
حتى انهيارها (٤) ، ويبدو أنه شارك في كثير من أحداث هذه الدولة ، فقد  
استفاد الصاحب بن عباد أعظم وزرائها إلى الراء وولاه قاضياً قضتها في  
سنة ٣٦٧ ، ويشبه هذا المنصب ووزارة العدل في ألسنا ، وكان العهد الأول من  
الصاحب إليه يشل رئاسة القضاء في الراء وفروان ووزجان وقم وديبلوند .  
ثم أضاف إليه في عهد آخر قضاء جرجان وطبرستان (٥) .

وكان هذا الوزير الأديب ، معجباً بالقاضي ، غوراً بوجوده في ديوانه ،  
ومن مظاهر هذا الإعجاب أنه كتب له عهد القضاء بخط يده على ورق سمرقندي  
مطرز موسى ، وصفه السبكي وصفاً جميلاً (٦) . وذكر أنه كان من جهة ما انتهى  
إلى نظام لذلك (٧) . وكان الصاحب يصف أبا الحسن بأنه أفضل أهل الأرض  
وأعلمهم (٨) .

ويظهر أن قاضي القضاء كان مستقراً بنفسه ، طامعاً بقدره ومكانته ، وقد حدث  
أن قدم الصاحب من سفر فخرج الناس لاستقباله وترجموا له إلا القاضي فإنه لم

(١) البغدادي . حكاية الطولون ١ : ١٩٨ .

(٢) استمرت هذه الدولة من القرن الرابع إلى ما بعد الزم الأول من القرن  
الخامس الهجري .

(٣) انظر رسائل الصاحب بن عباد { حقن سنة ٣٥٥ } .

(٤) المقاتل الكبير ١ : ٣٣٠ ، وفراخ المشيرة الإسلامية لأدم سن ٥١١-٥١٢ .

(٥) من أشهر وزراء الدولة السليمانية ومنه عدة أمراء طائفة سنة ٤٥٥ .

(٦) طبقة والأول من الرقعة ١١١ - ١١٢ .

(٧) التوحيدي ، مطالب الوزيرين ٦٦-٦٧ ، وهن الأديب ، أعيان النبوة ١١ : ٢٩٣ .

(٨) ذكر هذا ابن الأثير ، وأبو نعيم ، وغيرهم .

ولا منافقاً ، بل يسى فاسقاً . وكلا يسى فاسقاً ، فإنه لا يجرى عليه أحكام هؤلاء ، بل له اسم بين الاميين ، وحكم بين المسلمين .

الكتاب في هذا الباب

والخلاف في هذا الباب ، لا يخفى ؛ إما أن يقول : إن صاحب الكبيرة منافق ، وذلك لوجه له ، لأن التناقض اسم لمن يظن الكفر ويظهر الاسلام وليس هذا حال صاحب الكبيرة ، أو يقول إنه كافر على ما تنزهه الطوائج .

والسلام عليه ، أن يقول : مانق به ؟ أتريد أن يحكم حكم الكافر حتى لا يترك ولا يورث ولا يدين في مقابر المسلمين ، أو تريد أنه يسمى كافراً وإن لم يجر عليه هذه الأحكام . فإن أردت به الأول ، فذلك ساقط ، لأننا نعلم ضرورة من دين الأمة أن صاحب الكبيرة لا يجرى عليه هذه الأحكام ، فلا يمنع من التكاثر والوراثة والدين وغيرها . وإن أردت به الثاني ، فذلك لا يصح أيضاً ، لأن الكفر صار بالشرع اسماً لمن يستحق إجراء هذه الأحكام عليه ، فكيف يجوز إطلاقها على من لا يستحقها ؟

وإما أن يقول إن صاحب الكبيرة مؤمن على ما تنزهه للرجنة . والسلام عليه أن يقول ما تريد<sup>(١)</sup> ؟ أتريد به أن يحكم حكم المؤمن في الفتح والتنظيم والولاء في الله تعالى ، أم تريد أنه يسى مؤمناً . فإن أردت به الأول ، فذلك لا يصح ، لأنه يخفى إجماع مصرح ، فإنما نعلم من حال الصحابة وخاصة<sup>(٢)</sup> من حال علي بن أبي طالب<sup>(٣)</sup> عليه السلام ، أنهم كانوا لا يظنون صاحب الكبيرة ولا يورثونه في الله عز وجل بل يلعنونه ويستغفون به ، ولهذا فإن أمير المؤمنين عليه السلام كان يقول في قوته : اللهم لمن معنوه ويستغفون به ، ومن عرو

(١) يسى من

(٢) فاسق من

(٣) حال من على من

ابن الناس ، وأبا الأعور السلي ، وأبا موسى الأخرى . وإن أردت به الثاني . فذلك لا يصح أيضاً<sup>(١)</sup> لأن قولنا مؤمن في الشرع ، اسم لمن يستحق هذه الأحكام المخصوصة ، فكيف يجرى على من لا يستحقها .

وأعلم أن هذا اللفظ مأخوذ عن أمير المؤمنين عليه السلام خاصة ، وعن الصحابة التابعين عامة ، ولهذا قال أبو حنيفة<sup>(٢)</sup> : فولا ميرته أمير المؤمنين عليه السلام في أهل البني ما كنا نعرف<sup>(٣)</sup> أحكامهم فكل هذا يجب أن يقول في هذا الباب .

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

نفس ، والفرض به ، والسلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر<sup>(٤)</sup> . ونحن أولا بين حقيقة الأمر ، والنهي ، والمعروف ، والمنكر .

أما الأمر ، فهو قول القائل لمن دونه في الرتبة أفضل ، والنهي هو قول القائل لمن دونه لا تفعل .

وأما للمعروف ، فهو كل فعل عرف فاعله حسنة أو دل عليه ، ولهذا لا يقال للمعروف في أعمال التقديم تال<sup>(٥)</sup> معروف ، لما لم يعرف حسنها ولا دل عليه .

وأما للمنكر ، فهو كل فعل عرف فاعله قبيحة أو دل عليه ، ولو وقع من الله تعالى التسبيح لا يقال إنه منكر ، لما لم يعرف قبحه ولا دل عليه .

(١) فاسق من

(٢) فاسق من

(٣) فاسق من

(٤) فاسق من

(٥) فاسق من

(١) فاسق من

(٢) فاسق من

(٣) فاسق من

(٤) فاسق من

(٥) فاسق من



ولقد عرفت هذه الخطة ، فاعلم : أنه لا خلاف في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وإتمام الخلاف في أن ذلك هل يعلم عقلا أولا يعلم إلا بما فذهب أبو علي إلى أنه يعلم عقلا وسما ، وذهب أبو حاتم إلى أنه إنما يعلم سما ، إلا في موضع واحد ، وهو أن يشاهد واحدا يظلم غيره فيلحق قلبك بذلك مضى وجود ، فيأمرك الله به دفعا فذلك الضرر عن النفس .

الخلاف هو أن يعلم  
بوجوب الأمر  
بالمعروف والنهي  
عن المنكر سما  
وعقلا

والذي يدل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة الصبح الكتاب ، والسنة ، والاجماع .

الذي يدل على  
وجوبه من جهة  
الصبح

أما الكتاب فقولته تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » (١) : فالتعالي مدحنا على ذلك ، فقلنا أنها من الحسنات والواجبات وإلا لم يفعل ذلك .

وأما السنة ، فهو قول النبي صلى الله عليه وسلم ، « ليس بيني وبينكم شيء حتى تنزل أو تنقل » .

وأما الاجماع ، فلا إشكال فيه لأهمهم اتفقوا على ذلك .

ثم يثبت للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شرائط يجب وجودها ، ويستلزم بزوالها .

شرائط الأمر  
بالمعروف والنهي  
عن المنكر

أولها ، هو أن يعلم أن الأمر به معروف ، وأن النهي عنه منكر . لأنه لو لم يعلم ذلك لا يضمن أن يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف ، وذلك مما لا يجوز . وغاية الظن في هذا الموضع لا تقوم مقام العلم .

ومنها ، هو (١) أن يعلم أن المنكر حاضر ، كأن يرى آلات الشرب مبهاة واللاص حاضر ، والمزلف جامه ، وغلبة الظن تقوم مقام العلم ههنا .

ومنها ، هو أن يعلم أن ذلك لا يؤدي إلى مضرة أعظم منه ، فإنه لو علم أن غلب في ظنه أن نهيه عن شرب الخمر يؤدي إلى قتل جماعة من المسلمين أو إحقاق حق لم يجب ، وكالا يجب لا يحسن .

ومنها ، هو أن يعلم أو يتنبأ في ظنه أن قوله فيه تأثير ، حتى لو لم يعلم ذلك ولم يتنبأ على ظنه لم يجب . وفي أن ذلك هل يحسن إذا لم يجب كلام . فقال بعضهم إنه يحسن لأنه بمنزلة استدعاء النهر إلى الدين ، وقال الآخرون بفسح لأنه عبث .

ومنها ، هو أن يعلم أو يتنبأ على ظنه أنه لا يؤدي إلى مضرة في ماله أو في نفسه إلا أنه يختلف بحسب اختلاف الأشخاص . فإن كان الزم بحيث لا يؤثر في حاله الشتم والعصب فإنه لا يكاد يسقط عنه ، وإن كان ممن يؤثر ذلك في حاله ويحط مرتبته فإنه لا يجب ، وفي أن ذلك هل يحسن ، ينظر ! فإن كان الرجل ممن يكون في تحمله لكلفة للنفق إغرائه الدين حسن ، وإلا فلا . وعلى هذا يحمل ما كان من الحسين بن علي عليه السلام لما كان في صيرة على حاصر إغرائه الدين لله عز وجل (٢) ولهذا (٣) يناهى به سائر الأمم ، فيقول : لم يبق من وفد الرسول على أفضل آله وسلم (٤) إلا سبط واحد ، فلم يترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى قتل في ذلك .

لأنه آمن ذلك  
بالسبل للأيام  
بما هو له  
الأيام

واعلم أن المقصود بالأمر بالمعروف وإقناع الموعوف ، وإلتئامه عن الشكر  
زوال الشكر ، فإذا ارتفع (١) القرض بالأمر السهل ، لم يجوز المقول عنه إل  
الأمر الصعب ، وهذا مما يعلم عقلا وشرعا ؛ أما عقلا فلأن الواحد منا إذا أشكاه  
تحصيل القرض بالأمر السهل لأيجوز المقول عنه إلى الأمر الصعب ، وأما الشرع  
ففيه قوله تعالى : « وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ تَفْشُوا فِيمَا بَيْنَكُمْ فَاسْلُكُوا بَيْنَهُمْ » فإن يفت  
أحدكما على الآخر ففانكوا التي تبقى حتى تنقضي امره (٢) ، فإنه تعالى أمر  
بإصلاح ذات البين أولا ، ثم بعد ذلك بما يليه ، ثم بما يليه ، إلى أن انتهى  
إلى القاطلة .

لأنه قد عذر  
المعروف قبل  
بما عليه تكليف  
آخر في هذا  
باب ؟

ثم إنه رحمه الله سأل عنه فقال : إن التكليف إذا لم يجب عليه لأمر  
بالمعروف والتبني عن الشكر فقد هذه الشروط فهل يبي عليه تكليف أمر  
في هذا الباب أم لا ؟ . وأجاب عنه : بأن ينظر في حاله ؛ فإن كان عذرا  
مستورا بحيث لا يظن أنه راغب بما يجري فلا شيء عليه ، وإن كان ممنوعا  
به الرضى بذلك فإنه يجب عليه إظهار الشكراعة دفعا للهمة ، ولأن  
للقا ومصلحة .

الشكرات على  
فحين  
في ما يخص  
منه ما جسدته

ثم ذكر رحمه الله أن التاكير على قسيتين : أحدهما ما يختص به والأمر  
باجتهاد . أما ما يختص به ، فعلى قسيتين أيضا : أحدهما يقع به الاعتداد ، والثاني  
لا يقع به الاعتداد . أما ما لا يقع به الاعتداد ، فهو كأن يكون أحدا في المال  
بمنزلة قانون ثم ينصب منه درهم واحد فإنه لا يجب التبي عنه عقلا وشرعا  
شرعا . وأما ما يقع به الاعتداد ، فهو كأن يكون أحدا فقيرا مسعرا لا يكون  
له إلا درهم واحد ثم ينصب منه ذلك درهم ، فإنه يجب التبي عنه عقلا وشرعا  
هذا إذا كان مما يختص به .

(١) ولم في س  
(٢) ما عرفت ؟

وأما ما جسدته ، فإنه يجب التبي عنه عقلا وشرعا عند أبي علي ، وعند  
أبي حاتم يجب شرعا ولا يجب عقلا إلا في موضع واحد على ما تقدم .

ثم إنه رحمه الله قسم المال كبير أيضا قسيتين : أحدهما يتخير حاله بالإكرام ،  
وهو الذي يكون ضرره عائدا عليه قط ، والثاني لا يتخير حاله بالإكرام وهو  
الذي يمتد ضرره إلى الغير .

فيه أحدهما  
لأنه كبير  
أما يتخير  
بالإكرام  
منه لا يتخير  
بالإكرام

أما ما يتخير حاله بالإكرام ، فهو أكل اللبنة وشرب الخمر ، والتلفظ بكلمة  
الشكر ، فإن ذلك يجوز عند الإكرام ، إلا كلمة الشكر فإنه لا يجوز له أن  
يقصد مضونه بل يجب أن ينوي ما لك أنت الذي شكرني على قول الله ثالث  
ثلاثة مثلا .

وأما ما لا يتخير حاله بالإكرام ، فكفيل السلم والتلف ، فذلك لا يجوز ،  
الهم إلا أن يكون في المال خيفة يجوز إتلاف حال الغير بشرط الضمان .

ثم إنه رحمه الله سأل عنه فقال : إذا سقط عن التكليف وجوب الأمر  
بالمعروف والتبني عن الشكر فهل يبي الحسن أم لا ؟ وأجاب عنه : بأنه ينظر  
في ذلك .

فإن سقط عنه الأمر بالمعروف والتبني عن الشكر فقد الشرط الأول ، وهو  
العلم بأن ذلك منكرو أو معروف ، فلا يجب التبي عنه (١) ، وكذا لا يجب لا يحسن ،  
لأنه لا يأتى أن يأمر بالشكر ويتبني عن المعروف .

وإن سقط عنه هذا التكليف فقد الشرط الثاني وهو العلم بحضور الشكر ،  
فلا يجب ، وكذا لا يجب لا يحسن .

لأنه لا يجوز  
على هذا الحسن

وإن سقط عنه فقد شرط الثالث، وهو العلم بأن ذلك يؤدي إلى مضرة أعظم منه كقتل جماعة من المسلمين أو إحراق محقة من محلم، فإنه كما يسقط عنه الرجوب لا يثبت الحسن أيضاً.

وإذا سقط عنه ذلك فقد شرط الرابع، وهو العلم بأن لقوله فيه تأثيراً، فإن ذلك مما قد اختلفوا فيه؛ فقال بعضهم إنه يحسن، لأنه بمنزلة استدعاء الغير إلى الإسلام<sup>(١)</sup>، وقال الآخرون إنه يكون عبثاً قبيحاً.

وإذا سقط ذلك<sup>(٢)</sup> عنه فقد شرط الخامس وهو العلم بأن ذلك يؤدي إلى مضرة في نفسه أو ماله، فالسلام فيه ما ذكرناه من قبل.

ثم قال رحمه الله: إن الترويع على قسمين: أحدهما واجب، والآخر ليس بواجب. فالأمر بالترابح واجب، وبالخلف نافذ. وهذا إما أخذ من أبي حنبل، لأن الشائع من السلف أطلقوا القول في وجوب الأمر بالترويع والنهي عن التسكّر، لأن جاشيناً أبو حنبل، وقسم للترويع إلى هذين القسمين، وجعل الأمر بالترابح واجباً، وبالخلف نافذ، وهو الصحيح، لأن حال الأمر لا يزيد في الوجوب والحسن على حال المأمور به. هذا في الترويع.

وأما التسكّر، فكله من باب واحد في أنه يجب النهي عن جميعه عند استكمال الشرائط. وليس شائع أن يقول إن من التاكير ما يكون صغيرة، فكيف يترجم النهي عنها، لأنه ما من صغيرة إلا ويجوزها كبيرة.

وبعد فإن النهي عن التسكّر إجمالاً واجب للصحة، والصحح ثابت في الصغيرة شأنه في الكبيرة.

فإن قيل: كيف يتكتم القول بأن التاكير كلها من باب واحد وقد علمنا أن في التاكير ما للاجتهاد فيه مجال، ومنها ما ليس كذلك.

والأصل في الجواب عن ذلك، أن الاجتهاد إما يدخل في أن ذلك الشيء منكر أم لا، وإما إذا ثبت كونه منكراً فلا مجال للاجتهاد في وجوب النهي عنه. وإلم أن التاكير على ضربين: عقلية<sup>(١)</sup> وشرعية<sup>(٢)</sup>.

فالعقلية منها، نحو الظلم والكذب وما يجري مجراها، والنهي عنها كلها واجب، لا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف التقدم عليه بعد التكليف.

والشرعية على ضربين: أحدهما، ما للاجتهاد فيه مجال، والآخر لا مجال للاجتهاد فيه. أما ما لا مجال للاجتهاد في كونه منكراً كالسرقة والزنا وشرب الخمر وما يجري هذا الجري، والنهي عن كل ذلك واجب ولا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف التقدم عليه. وأما ما للاجتهاد فيه مجال، فكشرب الخمر<sup>(٣)</sup> فإنه منكر عند بعض العلماء، وغير منكر عند البعض، وما هذا سيظهر بنظر في حال التقدم عليه، فإن كان عنده أنه حلال جازم لم يجب النهي عنه، وإن كان عنده أنه محال على ولا يجوز وجب<sup>(٤)</sup> النهي عنه. فقل هذا هو رأى واحد من الشافعية حديثاً بشرب الخمر<sup>(٥)</sup> فإنه ليس له أن ينكر عليه وينهاه، وبالعكس من هذا لو رأى حنفياً شرباً لثابت، فإنه يترجم عليه بالانكار عليه. وعلى الجملة، فما هذا حاله لا يخرج عن كونه منكراً وإن اختلف بحسب اختلاف التقسيم عليه.

(١) عقل في من

(٢) شرعي في من

(٣) نهي في من

(٤) لثابت في الأصل هو المصداق الذي يطلق من ذهب علماء - انظر البيان لمعاني -

(٥) يجب في من

المصروف على

قسمين

١ - واجب

٢ - غير واجب

التسكّر كله في

باب واحد في أنه

يجب النهي عنه

كيف يفسر  
وجوب الأمر  
بالمعروف والنهي  
عن المنكر  
من الناس من لم  
يحل وجوبه إلا  
مع العلم

ثم إنه رحمه الله سأل عنه فقال : كيف يمكنكم أن تقولوا بوجوب الأمر  
بالمعروف والنهي عن المنكر ، وفي الناس من ذهب إلى أنه لا يجب إلا إذا كان  
هناك إمام مفترض الطاعة ؟ والأصل في الجواب عن ذلك ، أن المخالف فيه  
لا يحتج ؛ إما أن يقول : إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب لا قولاً  
ولا فعلاً إلا عند وجود الإمام المفترض الطاعة ، أو يقول : إنه إنما لا يجب  
فعلاً ولكن يجب قولاً ، وكلا القولين غلط لأن الدلالة التي دلت على وجوب  
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الكتاب والسنة والإجماع لم تفصل  
بين أن يكون هناك إمام وبين أن لا يكون .

الأمر بالمعروف  
ونهي عن المنكر  
ضريان :  
أ - ما لا يقوم  
به إلا الأمة  
ب - ما يقوم به  
كلية الناس

واعلم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ضربين : أحدهما  
ما لا يقوم به إلا الأمة ، والثاني ما يقوم به كليلة الناس .

أما ما لا يقوم به إلا الأمة ؛ فذلك كيفية الملبود ، وحفظ بيضة الإسلام ،  
وسد الثغور ، وتنفيذ الجيوش ، ونوعية القضاء والأمراء ، وما أشبه ذلك .

وأما ما يقوم به غيرهم من أئمة<sup>(١)</sup> الناس ، فهو كشراب الخمر ، والسرقة  
والزنا ، وما أشبه ذلك ، ولكن إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة فالرجوع  
إليه أولى .

واعلم أن التصودق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، هو أن لا يصح  
للمعروف ولا يصح للمنكر . فلذا ارتفع هذا القرض ببعض المكلفين سقطاً  
عن الباقين ، فلهذا<sup>(٢)</sup> قلنا : إنه من فروض الكفايات ، فلي هذه الطريقة يرى  
الكلام في ذلك .

(١) أي أئمة ، أي أقطاب ، يعني من أئمة القبايل ، أي لا يردى من أي قبيلة . انتهى  
محدثي .

الهم لأخذ منهم الحديث ، وأمل فيه كتاباً هو نظام التوائد وتقريب الراد  
الرائد . - كما أنه لا يتصرف في بعض القضايا اليونانية وسنطلي أرسطو .

وحرّف بالإضافة إلى ذلك بأنه مؤلف أفضل كتاب في تثبيت دلائل النبوة وهو بعنوان «تثبيت دلائل نبوة سيدنا محمد» (١).

ونستطيع أن نقول أن القاضي كان مدافعاً بشقي فروع الثقافة الإسلامية المعروفة آنذاك، دراسة وتعليمية ونأليفاً، كما أن أثره كان واضحاً على جميع من درس العقائد والتوحيد من بعده مؤيداً أو ناقداً.

المسألة الأولى : وللاجابة :

تفاد أبو الحسن على عدد من كبار رجال الفكر الإسلامي في عصره ،  
 فقد درس علم الكلام على أبي إسحق إبراهيم بن عياش ، وأبي عبد الله الحسين  
 بن علي البصري (٣٦٩-٣٩١) وشيخ منزلة هذين الرجلين في تاريخ الفكر الاعتزالي  
 إذ علمنا أن الشريعة تصد بها في السلطة التي نقول إنها توارثت الاعتزالي عن  
 طريقها ، ونصل إلى ابن الشافعية ثم عن أبي طالب وشيخ عند فرسول  
 هذه الدولة والسلام . ( الثانية والأولى ) وعلقت القاضي وشرح العيون لصاحبا .

وسمى الحديث من إمامهم من سنة القتلان (التوفي سنة ٣٢٥) وعبد الرحمن  
ابن حمدان ألقاب (٣٢٦)، وعبد الله بن جعفر بن فارس (٣٢٦) والوزير  
ابن عبد الواحد الأسد ألقاب (٣٢٧) وغيرهم كثير.

(١١) وقد حفظنا هذا الكتاب وهو الآن تحت الطبع ويبلغ غايته في ٣٦٤ ورقة ،  
(١٢) برقمه ١٤٠ لا تسعة واحدة هي تسعة ، توجد على التناوب وهي التي اعتدنا عليها في  
الطبع .

[illegible]

قليل ، مع ما أدى له والدولة من خيبت ، وبما نرى أن ما أصاب القاضي كان بسبب قربه من الوزير الإرجل . فقد إنداد الأشراف ، والترك في ذلك المدين مثل تلك الصاعدة التي كانت تشكل مدعاً أساسياً من موارد صاحب القضاة . وإن علو القاضي بعد عزله إلى الفدرس في مدينة ترى ولم يقطع عنه ولا من الخيبت الكتابة ملحة حياته .

منزلة القاضي في القصر الاسلامي :

كان أبو الحسن عبد الجبار واسع الأفق ، متنوع الثقافة وغزيرها ، الشير  
إنه شيخ الاعتزال وإمامه في زمانه وحق له ذلك ، قد عمر طويلا ولم ينقطع  
عن التأليف والتدريس طيلة حياته . قال عنه النعمي والسبكي إنه من غلاة  
الاعتزال ، ولا نجد في القاضي غلواً إلا أن يكون معنى القول هو التمسك بالبدل  
والاستمرار عليه والتمسك عنه ، وكان صاحب حجة ومعرفة وإعداد ورأيه ،  
وكثيراً ما حاول الدفاع عن رجال الاعتزال بقوله لأواء بعض المتأخرين منهم ،  
أبو الحسن بأبواب لا تبد كثيراً عن أبواب أهل السنة ولعل الثقافة الضمنية  
أثرها الكبير في هذا الموقف .

بدأ القاضى حياته العلمية قضياً على مذهب الإمام الشافعى، ثم انصرف إلى الكلام بعد أن وجد أنه حاد قوله لغة الأقبال عليه لأن صاحبه لا يبنى منه ثمة فتدبره فيها كان الحق محذوراً كغيره من طلاب الدنيا...

و درس نظامی اصول فقہ و درسہ و آلف فیہ کتابی مسطورۃ تشریح و تدریس<sup>(۱۰)</sup>  
کا درس التفسیر و لہ فیہ کتب عیدۃ منها تخریج القرآن عن الظنن ، و مشابہ  
القرآن<sup>(۱۱)</sup> و کان علی درایۃ واسعۃ بالمحدث قد سمع من کبار المحدثین و انتقل

(١٠) منها كتاب الهند الذي ذكره الخليل من كتب عن الفلك في الهندية أبان القسطنطينية  
البحرية للثوري سنة ١٢٢٢ قد عرّفه في كتابه الهند والهند مع أن شرح الهند كتاب آخر  
(١١) الذي كتبه الخليل في هندستان.



# شَيْخُ الْأَصُولِ الْخَمْسَةِ

لِغَاثِ الْقَنَاطَةِ  
عَبْدُ الْحَبِّارِ بْنِ أَحْمَدَ

مُتَّبِعُ  
الْإِمَامِ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبِي حَسَنِ

حَقَّقَهُ وَقَدَّمَ لَهُ  
الدُّكْتُورُ عَبْدُ الْكَرِيمِ عِثْمَانُ



النَّاشِرُ  
مَكْتَبَةُ وَهَّابٍ

بِإِشْرَافِ الْإِمَامِ مُحَمَّدٍ

الكتاب	المصدر الذي أشار اليه	موضوعه	ملاحظات
آداب الركان	الحاكم أبو السد في شرح هبون المائل ورقة ٧٥ ب	مواعظ	.....
الاختلاف في أصول الفقه المالكيان رقم ١١٠٠	أصول فقه	ذكر المهرس أنه على الأغلب الفاضل	.....
اختيارات الأدلة	المنية والأمل لابن المرتضى ١١٣ ب الحاكم ٧٥ ب	فقه في علوم الركان	.....
الاعتقاد	النية والأمل ، والحاكم أبو السد	علم كلام	.....
الأمل في الحديث (١)	ذكرته معظم المراجع : طبقات الزيدية والمالكيان ١١٧٧ ، والمتصف البريطاني ٥٧٧	في الحديث وتوجد نسخة منه في المالكيان والمتصف البريطاني ، والسين	.....
تثبت دلائل النبوة	طبقات الفاضل لابن الملقن ٣٣ طه الشفوات لابن العماد ٣٠٣ : ٣ ، طبقات ابن شهبة ١٦ طه ، لساق الزيان لابن حجر ٣ : ٣٨٦ ، تاريخ بغداد للبغدادي ٩٨ : ١	في السيرة والمسيرات توجد منه نسخة في شهبة على باطنه ويسمى قديمياً بعد أن أعدت لطبع	.....
الشعر يد	الحاكم ١٧٦	علم كلام	.....
التفسير الكبير	مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية ٢١ ، ولله هو المهيض في التفسير الذي ذكره ابن العربي في الواسع كما سيأتي	تفسير	.....
مسكة الجوامع	ابن متون في المذكرة ١١١ ب ، والحاكم ٧٥ ب	علم كلام	.....
الشرح	ذكره الحاكم أبو السد وقال هومن كتب مسكة المعانيخ ، ولله بعد أن تمسكة شرح الأصول الذي بدأ به شيخه أبو علي بن خلاد	علم كلام	.....
تقريب الركان عن المطاعن	الحاكم ٧٥ ، حديد المارفين ٩٨ : ١ ، السوطي طبقات المفسرين ١٦ ، الأودق طبقات المفسرين ٣٠	تفسير	.....

الكتاب	المصدر الذي أشار اليه	موضوعه	ملاحظات
الجدل	الحاكم ٧٦ ب	علم الجدل	.....
الجل	.....	.....	.....
المحدود	.....	علم كلام	.....
المسكة والمحكم	الحاكم ٧٥ ب ، والمنية والأمل ١١٣	علم كلام	.....
الماطر في الكلام	..... ٧٥ ب ، ..... ١١٣	علم كلام	.....
الخلاف بين الشافعي	..... ٧٥ ب ، ..... ١١٣	علم كلام	.....
جوايات ، سائل ترتيد	الحاكم ٧٥ ب	.....	.....
الخلاف والرفاق	.....	.....	.....
المورزليف	الحاكم ٧٥ ب ، والنية والأمل ١١٣	علم كلام	.....
الواعي والصوارف	.....	.....	.....
الرازيات (١)	الحاكم ٧٥ ب ، والنية والأمل ١١٣	علم كلام	.....
رد أنصاري	ابن تيمية في الرد على المتكلمين ، حاجي خليفة ٥٣ : ٣	في الرد على الأدباء	.....
شرح الآراء	الحاكم ٧٥ ب	.....	.....
شرح الأصول	الحاكم ٧٥ ب ، الفقيه والأمل ١١٣	علم كلام	.....
الحقة	الجنمري في تراجم رجال ٢٧ ، بروكلمان ملحق ٣ : ١١١	.....	.....
شرح كتب الأفراسي	ابن متون ، انذكرة ٤٠ : ١	.....	.....
من الأمرائ	الحاكم ٧٥ ب ، لنية والأمل ١١٣	.....	.....

(١) الفاضل كتب متعددة في أجوبة مسائل وردت عليه من بلاد مختلفة فسمى الكتاب باسم البلد الواردة .

(١) وذكر أيضاً باسم : نظم الفرائد وتزويد الماد الفرائد



الكتاب	المصنف الذي أشار إليه	موضوعه	ملاحظات
شرح الجانيب	الحاكم ٧٥ ب ، النية والأمل ١١٣	علم الكلام	• • • • •
شرح الملوك	الحاكم ٧٦	• • •	وورد باسم الطوف في نسخة المرحوم ولله كتاب آخر
الغلات	الحاكم ٧٥ ب ، النية والأمل ١١٣	• • •	• • •
أطراف	٧٥ ب • • • ١١٣	• • •	نسبة إلى : بلدة طرم غزور
السكرات	٧٥ ب • • •	• • •	• • • : السكر
الدود	• • •	• • •	• • •
السد	• • •	• • •	ذكره ابن خفون في عدة : باسم السد
فضل الأعمال	وهذا الكتاب هو الأساس الذي انبسط منه الحاكم أبو السد باب رجال الاعتزال	• • •	• • •
وطيات المنة	من كتابه شرح مبعوث المسائل ، ثم أخذ منه ابن المرتضى ، الذي طبع كتابه باسم النية والأمل أو طبقات المنة	• • •	• • •
الفعل والفاعل	الحاكم أبو السد ٧٥ ب ، والنية والأمل ١١٣	علم كلام	• • •
الغنائم	الحاكم أبو السد ٧٥ ب ، والنية والأمل ١١٣	• • •	• • •
للكوفيات	الحاكم أبو السد ٧٦	• • •	• • •
ما يجوز فيه التزاد ومالا يجوز	الحاكم أبو السد ١٧٥ ب ، والنية والأمل ١١٣	• • •	• • •
المبسط	الحاكم أبو السد ٧٥ ب ، والنية والأمل ١١٣	• • •	• • •
مقابلة الفرق	الحاكم أبو السد ١٧٥ ب ، والنية والأمل ١١٣	تفسير	ومنه نسخة خطية بدو الكتب المصرية

الكتاب	المصنف الذي أشار إليه	موضوعه	ملاحظات
المحيط	الحاكم ٧٥ ب ، وقال ابن طوم الفرقان ولله في الكتاب الذي ذكر ابن الرقي أنه أطلق عليه : النواصم ٢٧	علم كلام	• • • • •
المحيط بالتكليف	الحاكم ٧٥ ب ، والنية والأمل ١١٣ ، الجنداري ٢٢ ، والموجود منه ما جمعه تلميذه ابن متويه باسم المجموع من المحيط بالتكليف	علم كلام	• • • • •
مسألة في النية	أي في غيبة الإمام ، وهو ورقة واحدة الفاتيكان ١٢٠٨	• • •	• • •
المسائل الواردة على أبي الحسن	الحاكم ٧٥ ب • • • • •	• • •	• • •
المسائل الواردة على أبي علي وابن حاتم	الحاكم ٧٥ ب • • • • •	علم كلام	• • • • •
المسائل الواردة على أبي القاسم	الحاكم ٧٥ ب • • • • •	• • •	• • •
نصر المنفى	الجنداري ٢٢ ، شرح الأصول ١٢٣	• • •	• • •
الضرر	الحاكم ٧٥ ب • • • • •	• • •	• • •
الغنى في أصول الدين	الحاكم ٧٥ ب ، والنية والأمل ، وهو أهم كتب لغاضي السكانية يقع في عشرين جزءاً لم يوجد منها إلا أربعة عشر	• • •	• • •
المقامات	الحاكم ١٧ • • • • •	• • •	• • •
المكبات	١٧٦ • • • • •	• • •	• • •
المنع والتمنع	الحاكم ٧٥ ب ، والنية والأمل ١١٣	• • •	• • •
نصيحة الخلفه	٧٥ ب • • • ١١٣	• • •	• • •
نقص الإمامة	٧٥ ب • • • ١١٣	علم كلام	ولله في هذا المحنة اليسرى كتاب بهذا الاسم
نقص القبح	٧٥ ب • • • المنفى ٧	• • •	• • •
النهاية والسد	ذكرت بعض المصادر أن النهاية غير السد وكلاهما في أصول الفقه	• • •	• • •
التهذيبان	الحاكم ٧٥ ب ، والنية والأمل ١١٣	علم كلام	• • • • •

## وصف الكتاب والنسخ التي اعتمدنا عليها في تنقيحها :

والكتاب الذي علمه إمامنا هو « شرح الأصول الخمسة » : التوحيد ،  
والعدل ، والفرقة بين الملتزمين ، والوعد والوعيد ، والأمر بالمعروف والنهي عن  
المعسر . وهي الأصول التي اتفق عليها المتألفون (١) . واختصوا في غيرها ، وقد  
أوصل للشرح ستان عدد فرغهم إلى اتفق عشرة فرقة (٢) .

(١) قال الشيخ : « قال في كتابنا » : الأصول أربعة : التوحيد ،  
والعدل ، والفرقة بين الملتزمين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المعسر .  
والكتاب الذي علمه إمامنا هو « شرح الأصول الخمسة » : التوحيد ،  
والعدل ، والفرقة بين الملتزمين ، والوعد والوعيد ، والأمر بالمعروف والنهي عن  
المعسر . وهي الأصول التي اتفق عليها المتألفون (١) . واختصوا في غيرها ، وقد  
أوصل للشرح ستان عدد فرغهم إلى اتفق عشرة فرقة (٢) .

(٢) قال الشيخ : « قال في كتابنا » : الأصول أربعة : التوحيد ،  
والعدل ، والفرقة بين الملتزمين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المعسر .  
والكتاب الذي علمه إمامنا هو « شرح الأصول الخمسة » : التوحيد ،  
والعدل ، والفرقة بين الملتزمين ، والوعد والوعيد ، والأمر بالمعروف والنهي عن  
المعسر . وهي الأصول التي اتفق عليها المتألفون (١) . واختصوا في غيرها ، وقد  
أوصل للشرح ستان عدد فرغهم إلى اتفق عشرة فرقة (٢) .

ولم يكن بحث القاضي لهذه الأصول على هذا التعريف في جميع كتبه فهو  
« النسخ » : اعتمد على أسانيد هذا العدل والوعد وأدخل ما عداهما فيها ، وفي  
« مختصر النسخ » : ذكر أن الأصول أربعة وهي : العدل والوعد والوعد والوعد  
والوعد . ويظهر أن تعريف الشيخ يرجع إلى شرح كتاب القاضي . فقد  
ذكر ما نكتبكم : أن « الأولى ما ذكره في النسخ من أن التوحيات والشرائع داخلان  
في العدل لأنه كلام في الله تعالى إذا علم أن صلاحنا في هذه الرسل وأن تعبد  
بالترسية وجب أن يثبت وتعيد ومن العدل أن لا يحمل بنا هو واجب عليه .  
وكذلك فالوعد والوعد داخل في العدل لأنه كلام في الله تعالى إذا علم أن  
التوحيات ونوعه الصلة بالخلق فلا بد من أن يفعل ولا يخل في وعده ولا في  
وعده . ومن العدل أن لا يخل ولا يكذب . وكذا الفرق بين الملتزمين  
داخل في باب العدل لأنه كلام في الله تعالى إذا علم أن صلاحنا في أن يتعبدنا  
بأمر الأئمة والأحكام على المكاتبين وجب أن يتعبدنا به ومن العدل أن لا يحمل  
بالوعد ، وكذا الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المعسر ، فالأولى أن  
يختصر على ما أورده في النسخ » .

وفد ورد ذكر هذا الكتاب في أماكن مختلفة من كتب الفقهية وغيرها ،  
وإنما متفق . ذكره الحاشية أبو السعد ، وابن الرضوي باسم : شرح الأصول

التوحيد ، عند المؤلف (١٤٦) الحاشية : « قال في كتابنا » : الأصول  
أربعة : التوحيد ، والعدل ، والفرقة بين الملتزمين ، والأمر بالمعروف والنهي عن  
المعسر . وهي الأصول التي اتفق عليها المتألفون (١) . واختصوا في غيرها ، وقد  
أوصل للشرح ستان عدد فرغهم إلى اتفق عشرة فرقة (٢) .

وشرح الأصول الخمسة ، والأصول ، وذكره صدم الدين صاحب طبقات الزيدية ( مخطوط دار الكتب ) باسم الشرح في أكثر من موضع من ٣٢٤ و ٣٨٩ و ٣٩٧ ... الخ . وأورد المجلد لري في تراجم ( ٢٢ ) رجال باسم الأصول ، وذكر باسم شرح الأصول في ما تراها راجعاً لمخطوط دار الكتب في الصفحة ١٨٩ ، وكذلك قبل صاحب المذائق الفرية أحمد بن حمد ( مخطوط دار الكتب ) في الصفحة ٦٢٧ .

إلا أن عنوان الأصول أو شرح الأصول على ما يظهر كان شائعاً وقتئذ نجد أن أكثر من واحتمل التفرقة نسب إليهم كتاب بهذا الاسم تذكر منهم على سبيل المثال : الإمام القاسم بن إبراهيم الرسي ( وهو من أئمة الزيدية ، ومات سنة ٥٢٤ هـ ) إذ توجد له رسالة صغيرة باسم « أصول العدل والتوحيد » ، ورسالة أخرى صغيرة أيضاً باسم « العدل والتوحيد وفق التشبيه عن الواحد الخليل » ، وكلا الرسالتين من مصورات دار الكتب عن صنف . ومنهم أبو المظفر الطلائع ويظهر أنه أول من صنف كتاباً باسم الأصول الخمسة بين رجال الاعتزال . قال النسفي في بحر الحكاهم ٥٧ ، و « مخطوط دار الكتب » : خرج أبو المظفر فصنف لهم كتابين وبين مقدمهم وجمع علومهم وسمى ذلك الخمسة الأصول . وكذا رأوا رجالاً قالوا أنه حل قرأت الأصول الخمسة حين قال نعم عرفوا أنه حل مقدمهم . ومنهم جعفر بن حرب الذي ذكر له صاحب التبيين والأمل ( ص ٧٣ ) كتاباً باسم « كتاب الأصول الخمسة » .

ولأبي علي بن حماد كتاب باسم كتاب الأصول . أو كتاب الشرح « شرح الأصول » ( ١ ) كان شرح الأصول نسبة إلى أبيه القاسم : أبي محمد

إمام علي بن علي حمزة زادي ، وأحمد بن أبي هاشم الحسيني المعروف باسمه الكبير ( ١ ) وشديد .

ولأنه لم يكن هذا الكتاب الذي بين أيدينا ، حل هو شرح القاضي عبد الجبار لأصول القاسم الرسي كما ظن البعض ، أم إنه كتاب الأصول الخمسة لأبي المظفر ، أو جعفر بن حرب وعبد القاسم وشرحه ، أم أنه لابن حماد ، أو أبيه القاسم .

عن نستبد أن يكون هذا الكتاب شرحاً لأصول العدل والتوحيد القاسم الرسي ، إذ ليس بين أيدينا دليل على ذلك أو يشير إليه ، كما أن الرسائل الصغيرة التي هي بين أيدينا فاقسام لا تسمح لنا بمثل هذا الاحتمال ، ثم إن الحديث في الأصول الخمسة للفتنة وشروحها كان دوماً وشائعاً ولا حاجة لغيره . فكتب « شرح الأصول » أن صنف أصولاً معينة وأم القاضي شرحها .

وليس هو جعفر بن حرب ( المتوفى سنة ٢٣٦ ) . فهو من معتزلة بغداد . والقاسم من معتزلة البصرة ولو أن كتاب القاضي شرح أو سبق أو اقتباس من كتاب أبي جعفر لربما ذلك من مجرى المناقشات في الكتب وليس هناك ما يدل على ذلك .

كما أنه لا يصح أن ينسب إليه أو لأحد مما لأن النسخ الموجودة بين أيدينا تشير إلى أنها من قلمه من القاضي ، أي أنها اقتبست منه فهو ليس من أتباعه وإنما هو من تأليف القاضي القصد . أملاء على طريقة الكلاميين في ذلك المذهب

وكتبه عدد من تلاميذه ، وإن كنا نجد أن القاضين ماسكديم والقرطبي خالفوا شيخهما القاضي في موضوع الإمامة فكيفانه من وجهة نظر الزيدية بعد أن يتقلا رأى القاضي .

ونحن لا نستبعد أن يكون جزء صغير منه قد بدى بإبلا ابن خلاد ، ثم أملى القاضي نكتته ، ولا يبعد أن يكون قد أعاد إبلا ما قدمه ابن خلاد فيكون الكتاب كله أخيراً من إبلااته وتعنيته .

وسبب إيرادنا لهذا الاحتمال أن الحاكم أبا السد ذكر في شرح الميون ( ٧٤ ب ) أثناء ترجمته للقاضي ماعيل : « وقدم أبو علي بن خلاد البصرة وهو على شرح الأصول وفيها انطفاى - وهو يميل إلى الإرجاء - فقتل لأن يقدم الكلام في الوعيد فعل ، وتوفى ولم يتم الشرح » ثم أملى القاضي القضاء النكتة . « وكشف ذكر صاحب النية والأمل خلا عن قاضي القضاء أثناء ترجمة ابن خلاد ماعيل : « وكان على إتمام كتابة الشرح ، فاتفق له القيام في البصرة وكان هناك المالحى وهو أصل في الإرجاء ، فقدم الكلام في الوعيد » .

يضاف إلى ذلك أن الحاكم من كتب القاضي كتاباً باسم « نكتة الشرح » وأورده مع كثير نكتة الشارح ، ولا يبعد أنه بعد نكتة القاضي شرح الأصول لابن خلاد الذى بدأه ولم يتم . إلا أننا نترجم بأن شرح الأصول على الصورة التى بين أيدينا هو لقاضى لأنه ذكره في المتن مع كتبه وقال إنه أمه أثناء إبلا المتن ما بين سنة ٣٦٠ - ٣٨٠ . ( انظر المتن ٢٠ : ٢٥٤ ) .

وقد اعتدنا على تطبيق ماسكديم لشرح الأصول ، في مستخين ورئيسين ٥ :

١ - نسخة أحد فئات بسبويل وقد رمزنا إليها بالحرف ا ، وتتكون من ١٩٧ ورقة ، وتاريخ نسخها سنة ٧٥٦ هـ . وقد كتب عليها « كتبه شرح

الأصول نسخة قاضي القضاء عبد الجبار بن أحمد على من السيد الإمام قوام الدين ماسكديم أحمد بن أحمد بن الحسين بن أبي هاشم الحسيني شندري رحمه الله ١١٥ » وناسخها هو هاشم بن محمد بن أحمد بن علي ، وهي من « صوريات معده مخطوطات الجامعة العربية » .

٢ - والنسخة الثانية هي نسخة صنعاء ، وهي من مصورات دار الكتب وتتكون من ١٥٣ ورقة بخط قديم وكتب عليه بعضهم « شرح الأصول نسخة القاضي عبد الجبار بن أحمد الأندلسي للثوق سنة ٤١٥ » المتولى المؤلف السيد ماسكديم وهو أحمد بن أبي هاشم الحسيني الرازي المعروف بشندري للثوق سنة ٥٢٢٥ هـ . وهي من مكتبة الإمام عبد الله بن حمزة ١٢١ ، وقد رمزنا لها بالحرف ص .

وقد اعتدنا النسخة الأولى كأساس للتطبيق لأنها مصححة وكاملة ، وراجعنا

(١) ماسكديم هو أحمد اسمه زيدية ، وهو خرج في هجرة بن . وقد الإمام الخليل بالله أحمد بن الحسين القاروري للثوق سنة ٤١٥ هـ ، ومآثر الأثرين الرحيل ورقة ٢٩ ط ٤ وقال القاروري ص ٥ : « الإمام القاروري بالله وجرى ماسكديم ، بناءً وجه القاروري وجهه » من ص . « من الأثرين لا من زيد بن الحسين كما زعمه هاشم » وهو علم القاضين ورئيس الحسيني وهاشم . « أنه في الأثرين القاروري ( بنصره ابن الرضى صاحب النية ) وأمه آخرون ، وأنه على الخليل بالله وكان من أصحابه . وهو الذى على على الخليل يوم مات . ثوب القاروري ثوب وصبرون وأربابها » .

(٢) وهو أحمد أخته هجرية ويكتب بالإمام القصور . وقد ٦٦٤ هـ . تأمل من هذان « ويوم له في الحرف ومصدقه ، ودخل سنة ٦١١ هـ ، وتوفى سنة ٦١٤ هـ . وقد كان له الفضل الكبير في حفظ ثروت الشريعة » . « أرسله ذلك خارج اليمن مثل جسر بن أحمد بن عبد السلام ٥٢٢ هـ . الذى نادى به الحرف وسبب كتب كثيرة فتمتلكه . والعلامة محمد بن منصور القاروري الذى أتمم الإمام في بلاد الجبل والمزكناً كتبها سنة ٦٠٤ هـ . وقد يجمعها من الكتب خط القاضى في حسن القاروري بن الجبل وهي الآن بين يدي المجمع بدير صنعاء . « أنظر تلك النسخة لإيراد سيد في مجله معده مخطوطات الجامعة العربية ١٩٦٠ هـ ولا خلاف أن الإمام القصور أنظر : « نقاشى القوية » ١٥٢ هـ . وكانت طريقة لخاصم القاروري ومآثر الأثرين الرحيل ٢٦٦ هـ . وكما من مخطوطات دار الكتب .

## فهرس الموضوعات

٥	تصدير :	الدكتور أحمد فوزي الأعرابي
١٣	مقدمة :	الدكتور عبد الكريم عثمان
٣٧	كتاب شرح الأصول الخمسة . . . . .	
٣٩	أول التواحيات :	النظر القوي إلى معرفة الله
٣٩	التواحيب وحده وحقيقته . . . . .	
٤١	حقيقة التوحيد . . . . .	
٤١	أنواع التواحيب . . . . .	
٤٣	حقيقة النظر وأنواعه . . . . .	
٤٥	معنى الفكر ، والبرقة . . . . .	
٤٦	العلم غير الاحتضار . . . . .	
٤٨	معنى الضرورة والشهادة . . . . .	
٥٠	أنقسام العلم الضروري . . . . .	
٥٢	عودة إلى الأصل على أن الله لا يعرف ضرورة . . . . .	
٥٥	الكلام على أصحاب المعارف وأبي القاسم الجبلي . . . . .	
٦٠	الرد على من يقول : إن الله قد يعرف قليلاً . . . . .	
٦١	الرد على القول بتزايد الأزهدين . . . . .	
٦١	الرد على القول بتزايد الأكثرين . . . . .	
٦٢	معرفة الله واجبة . . . . .	
٦٥	ما ينبغي أن يعرف بالنظر . . . . .	
٦٦	النظر في طريق معرفة الله واجب . . . . .	
٦٧	مخالفة أصحاب المعارف ، والإلهام ، والطمع . . . . .	

الغرض الذي يتدفع بالنظر . . . . . ٦٨

الربط بين الكلام في أن النظر أول الواجبات وبين وجوب النظر . . . ٦٩

النظر في طريق معرفة الله من الواجبات التي لا يتفك عنها للكلف . . ٧٠

الرد على القول بأن النظر في وجوب النظر أول الواجبات . . . . . ٧١

ليس العلم بالله أول الواجبات . . . . . ٧٢

ليس الملووف الذي يحصل بترك النظر أول الواجبات . . . . . ٧٣

ليست مشاهدة الأداة أول الواجبات . . . . . ٧٤

الواجبات الشرعية وأقسامها . . . . . ٧٥

فصل : في أن الحسن لا يتفك عن الوجوب في الواجبات الشرعية . . . . ٧٦

فصل : أول نعم الله على الإنسان ، ومعنى النعمة . . . . . ٧٧

معنى النعمة . . . . . ٨٠

معنى النعم . . . . . ٨٠

حقيقة الشكر . . . . . ٨١

فصل : في معرفة كمال نعم الله . . . . . ٨٦

فصل : في وجوب شكر نعم الله . . . . . ٨٦

فصل : الطريق الذي يتوصل فيه إلى العلم بالله . . . . . ٨٧

أنواع الدلالة ، وأن معرفة الله لا تكون إلا بالنقل . . . . . ٨٨

معرفة الله بالنظر إلى أمثاله ، وأقسام الأفعال . . . . . ٨٩

الاستدلال بالأعراض على الله . . . . . ٩٢

إثبات الأعراض . . . . . ٩٢

إثبات حدوث الأعراض . . . . . ٩٣

فصل : في إثبات أن الأعراض تحتاج لمحدث . . . . . ٩٤

فصل : في الكلام في إثبات الأكوان . . . . . ٩٦

فصل : في الكلام في حدوث الأعراض أو الأكوان . . . . . ١٠٤

فصل : الكلام في أن الأجسام لا تخلو من الأكوان . . . . . ١١١

فصل : في أن الجسم إذا لم يتفك عن الأكوان وهي حادثه فهو محدث مثلاً . . ١١٣

فصل : في شبهة التي تورد في قدم العالم . . . . . ١١٥

فصل : إذا كانت الأجسام محدثة فهي تحتاج إلى محدث . . . . . ١١٨

فصل : حول القتالين بالنفس والنقل والذلة وأصحاب النجوم . . . . ١٢٠

فصل : فيما يلزم للكلف معرفته من أصول الدين . . . . . ١٢٢

فصل : في حكم الخفاف في هذا الباب . . . . . ١٢٥

فصل : في أن الكلف إذا عرف الأصول لزمه معرفة الله والشرع . . . . ١٢٦

فصل : في البدء من هذه الجلة بالوحيد . . . . . ١٢٨

فصل : في الجلة من البدل . . . . . ١٣١

فصل : في الجلة من الرعد والبرق . . . . . ١٣٤

فصل : في الجلة من البرق بين البرق والبرق . . . . . ١٣٧

فصل : في الجلة من الأمس بالبرق والنهي عن الشكر . . . . . ١٤١

مؤمل مؤول : حرمير . . . . . ١٤٩

الكلام في الصفات . . . . . ١٥١

فصل : الكلام في أن الله عالم . . . . . ١٥١

فصل : الكلام في أن الله عالم . . . . . ١٥٦

فصل : الكلام في أن الله حي . . . . . ١٦٠

فصل : في أنه تعالى سبحانه يصير مدرك للقرآن . . . . . ١٦٧

٣٤٥	حقيقة العلم
٣٦٣	الكلام في الكسب
٣٦٤	حقيقة الكسب
٣٧١	شبه القوم والرد عليها
٣٨٧	الاختلاف حول النوافذ
٣٩٠	فصل : في الاستعانة
٣٩١	ملوك إثبات القدرة
٤١٥	نطاق القدوة بالتأثيل والحناف والشافعية
٤١٧	فصل : في البذل عن الوجود
٤٢٢	شبه الحائزين والرد عليها
٤٣١	فصل : في أن الله لا يجوز أن يكون مريداً للعدم
٤٤٠	الله مريد بإرادة محدثة لا في محلي
٤٤٠	فصل قول الصغارية
٤٤٧	الكلام على الأشعية
٤٥٠	شبه الحائزين والرد عليها
٤٥٧	أفعال الصالحين وأنواعها وما يريد الله منها وما لا يريد
٤٦٤	شبه الحائزين والرد عليها
٤٧٧	فصل : أمثال الشرعيين لا يهذبون بذنوب آباءهم
٤٧٩	شبه الحائزين والرد عليها
٤٨٣	فصل : في الأعلام
٤٩٣	فصل : في الرد على أبي علي في أن الألم يحسن من الله لحد العوض
٤٩٣	فصل : في أحكام العوض
٤٩٦	شبه الحائزين والرد عليها

٤٧٥	فصل : في أنه تعالى موجود
٤٨١	فصل : في أنه تعالى قديم
٤٨٢	فصل : في كيفية استغاثته تعالى بصفاته
٤٠٠	تأصيل ثابته على كل صفة من صفات الله
٤١٣	فصل : فيما يجب أن ينقضي عن الله
٤١٣	الله تعالى في الحاجة
٤١٦	فصل : في أن الله تعالى لا يجوز أن يكون جسماً
٤٣٠	فصل : في استعانة كون الله عزاً
٤٣٢	فصل : في نظرية الرؤية
٤٦١	شبه الحائزين والرد عليها
٤٦٧	فصل : في غي الثاني
٤٨٤	فصل : هل يجوز أن يكون مع الله شيء يشترك معه في صفاته
٤٩١	فصل : في الكلام على التصاري
٤٩٩	مؤصل الثاني : الفصل
٥٠١	الفصل الثاني في البذل ، حقيقة البذل
٥١٣	فصل : في أن الله موصوف بالقدرة على ما لو فعله كان قبيحاً
	فصل : وجوده من الإلزام أو ردّها مشايخ المذاهب على القول بأنه تعالى
٥١٦	بمثل التبعيض
٥٢٣	فصل : في خلق الأفعال
٥٢٤	الخلافاً فيه مع الحبرية
٥٢٤	حقيقة البذل
٥٢٦	أقسام الأفعال

٥٧٦	نسخ التواتر
٥٨٣	الفرق بين النسخ والبداء
٥٨٥	فصل : معجزات الرسول
٥٨٦	وجه الإعجاز في القرآن
٥٩٥	بقية معجزات الرسول
٥٩٨	شبهه للعدد
٥٩٩	الحكمة من التشابه
٦٠٠	حقيقة الحكم والتشابه
٦٠٣	أرد على من يدعي أنه لا يعرف الترادف فاعلم القرآن
٦٠٦	فصل : في شروط لقصر لكتاب الله
٦٠٩	مؤصل الثالث : هو عمر والرهبر
٦١١	الأصل الثالث من الأصول الخمس ، وهو الكلام في الجمع والوحد
٦١١	المستحق للأفضل
٦١٣	شروط استحقاق التوب والتقاب
٦١٤	التؤثر في استحقاق للفتح والتواب
٦٢١	شبهه للعدد
٦٢٤	الإحسان والتكثير
٦٢٧	اختلاف أبي علي وأبي حاتم
٦٢٨	الخلافا بين الشيخين في الموازنة
٦٣٢	فصل : الكلام في الصغيرة والكبيرة

٢٩٩	شبهه للملاحقة في أصل الأعراس
٥٠١	فصل : في الآلام الحاصلة من جهنم
٥٠٣	فصل : في المستحق للمرض والمستحق عليه
٥٠٥	فصل : شبهه للعدد
٥٠٧	فصل : سؤال يشبه أن يكون شبهة لمجرد
٥٠٩	فصل : في التكليف ونحوه
٥١١	تكليف من العلوم من حاله أنه يكثر
٥١٨	أصل : في وجوب الألفاظ وقصر الخلاف فيه
٥٢٥	فصل : فيما بنا من العلم من الله
٥٢٧	أصل : في القرآن وذكر الخلاف فيه
٥٢٩	حقيقة الكلام
٥٣١	إبطال قول من يقول إن القرآن قديم
٥٣٥	للتكفير هو غرض الكلام
٥٣٤	شبهه الخالفين والرد عليهما
٥٣٨	الكلام في التناقض والخلاف
٥٣٩	الكلام في التباين
	أصل : لا يحكم على العمل بالفتح والحسن بمجرد ، وإنما يكون
٥٤٥	كذلك توجه
٥٤٨	حقيقة المعز
٥٥٣	صفات الرسول



٦٣٥	لا يجوز أن يعرف الله بأعيان الصفات . . . . .
٦٣٨	هل يستحق التوب والعتاب على القتل وعنه . . . . .
٦٤٢	فصل : ما يؤثر في إسقاط التوب والعتاب . . . . .
٦٤٤	فصل : حول إعجاب البدادية على الله أن يفعل بالعبادة ما يستحقونه . . . . .
٦٤٧	فصل : في استحقاق الناس للموتوبة وأنه يفعل به ما يستحق . . . . .
٦٦٦	فصل : في تخليد الناس في النار . . . . .
٦٧٢	شبه المرجة والرد عليها . . . . .
٦٨٧	فصل : في الشفاعة . . . . .
٦٨٩	قائمة الشفاعة وموضوعها . . . . .
٦٩٥	المؤصل الرابع : المفرد بين المرتضى . . . . .
٦٩٧	فصل : لم يسم بالأحكام والأسماء . . . . .
٧٠١	فصل : المقصود من الباب . . . . .
٧٠٩	أقسام الأسماء . . . . .
٧١٢	فصل : صاحب الكثرة ليس كافراً . . . . .
٧١٨	الكلام في الدعاء . . . . .
٧٢٠	شبه الخوارج والرد عليها . . . . .
٧٢٧	شبه المرجة والرد عليها . . . . .
٧٣٠	فصل : في عقاب القبر . . . . .
٧٣٤	فصل : في أهوال القيامة . . . . .
٧٣٩	المؤصل الخامس : المؤمر بالمعروف والنهي عن المنكر . . . . .
٧٤١	الأصل الخامس وهو الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . . . . .

٧٤٥	أنباء المعروف . . . . .
٧٤٦	فصل : المنكر من الاعتقادات وكيفية النهي عنه . . . . .
٧٤٧	فصل : كيفية التوبة عن الاعتقادات الفاسدة . . . . .
٧٤٩	فصل : في الإمامة . . . . .
٧٥٠	حقيقة الإمام . . . . .
٧٥٠	الحاجة إلى الإمام . . . . .
٧٥١	صفات الإمام . . . . .
٧٥٣	طرق الإمامة . . . . .
٧٥٧	تعيين الإمام . . . . .
٧٥٨	فصل : هل يجوز خلافتان عن إمام . . . . .
٧٦١	فصل : ملحق . . . . .
٧٦٦	فصل : في التفضيل . . . . .
٧٦٨	فصل : في الأخبار . . . . .
٧٧٠	فصل : في التعماء والتندر . . . . .
٧٧٨	أشكال البدل لا توجد أنها من الله . . . . .
٧٧٩	فصل : في حقيقة المرأة والحلف والمصلحة والتبريق والبسة . . . . .
٧٨٠	فصل : في الآجال . . . . .
٧٨٤	فصل : في الكلام على الأوزق . . . . .
٧٨٨	فصل : في الأسرار . . . . .
٧٨٩	فصل : في الحيوة . . . . .
٨٠٠	فصل : مسائل تنطق بالثبوت وغيرها . . . . .
٨٠٥	الفهارس . . . . .

عليها النسخة الثانية ، مع قلمها لأنها باقية ، وينبغ على المتن أن النسخة التي اعتدنا عليها متفوقة عن نسخة الجن ثم ووجت وصحت فقد ذكر في آخرها \* وكان تلمذ بالشهد للقدس المنصوري على ساكنه السلام . . . وهذا للشهد في مقام ذي بين التي شهدت إمامة المنصور ، والمنصورية نسبة إلى الإمام المنصور كما رجحنا ، ثم عثرنا على ما يؤكد هذا في \* التذكرة في علم الكلام \* لأن منويه ، وهو مخطوط دوا الكتب ، إذ يشير أيضاً إلى الشهد للقدس بظاهر . وقد حاولنا أن نشب النص على الصورة التي سجد أنها الصواب وذلك بمقارنة النسختين ، وإذا رأينا قراءة مخالفة لما في النصين أثبتنا النص وأشرنا إلى ما نقله في المباحث . وقد عمدنا إلى قطع اليد فجعلناها هزلة مثل عليه - غاية وهكذا . . . لسبوة الخط واعتباه .

وقد جرت العادة أن نوضع بين أقواس الجمل النسخة أو الواقعة على هذا النحو ( . . . . . ) إلا أننا تسهلاً للنص رأينا أن نشير إلى الزيادة أو النقص بوضعه بين قفين متشابهين على قنصه الخال (١) . . . . . وذلك حرصاً على استمرار الكلام وعدم اعتيابه .

### أصول الكتب وأبوابه :

يبدأ شرح الأصول بمقدمة عن النظر ووجوبه على المكلف ، وذلك لأن معرفة الله ليست من الملزوف الضرورية ولا تكون إلا بالاستدلال ومن هناك النظر في الطرق المؤدية إلى معرفة الله واجباً ، ويبدأ هذا الطريق بمعرفة الأجسام والأعراض لأنه سيؤدي بنا إلى أنها حادثة ، وما دامت كذلك فهي تحتاج إلى محقق هو خالق الكائنات كلها وهو الله .

والطريقة التي يتبناها القاضى لمعرفة حدوث الأجسام هي الدعوى الأربع التي بدأها أبو المفضل ونابيه فيلزم بالاعتزال وعدم الكلام عمومًا ، وتتلخص فيما يلي : ١ - إن في الأجسام مافى لا يثبت منها كالاتحاد والافتراق والمركبة

والكون - ٢ - هذه المافى محدثة . ٣ - الجسم لا يثبت منها ولا يتقدمها . ٤ - ولذلك وجب حدوث الجسم أيضاً .

والحقت هذه الأجسام ليس هو العقل الأول أو القدر ، أو النفس ، أو العلية ، أو الصدقة ، بل هو الله .

ثم ينتقل البحث إلى ما يجب على المكلف معرفته من أصول الدين ، وذلك لأن معرفة الأصول عند القاضي إما إجمالية أو تفصيلية ، وكثير من المسائل يتوقف عليها النظر الإجمالية ، وخاصة بالنسبة لتمام المكلفين . وهكذا يميز القاضي في بحث المقادير بين نوعين من الناس : العامة وهؤلاء لا يكونون إلا بالمعرفة الإجمالية من الأصول ، والعلماء وهؤلاء وحدهم الذين يقع لهم البحث التفصيلي فيها .

فالمرقة لإجمالية فإن كافي لترتيب التكليف على المكلفين ، أو بعبارة أخرى : إن المكلف لا ينبغي عليه أكثر من المعرفة الإجمالية .

ثم يعرض للأصول الثمانية عموماً سرياً يتناسب مع هذه الفكرة مبيحاً ما يجب على المكلف معرفته من كل أصل من الأصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والوحد ، والوحد ، والوحد بين الثنتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وجود بعد ذلك إلى تفصيل ما أجده من أصول ويحكم الكتب بفضل

في التوبة نيساً ونتركها وتناولاً بالظهر والقول . ويجب أن نأبه إلى ما سبق أن أشرنا إليه من أن ما سلكه من الذي علق على هذا الكتاب القاضي كتب بحث الإمامة من وجهة نظر الزيدية لأنه أحد أئمتهم . وإن كان قد أورد وجهة نظر القاضي كلها .

ونذكر عبارة هذا الكتاب بالوضح والسهولة ، على عكس عبارة المتن ، ولعل ذلك لأنه أملاء بعد بدنه في المتن ، وكان باقيه في دروس يحضرها العامة والخاصة ، فأراد أن يسطر قواعد الاعتزال وييسر تناولها ونشرها . ويبدو قيمة هذا الشرح في أنه يحيط بأغلب المسائل الاعتقادية التي كانت

مدار البحث بين الكلاميين على اختلاف مشاربهم من معتزلة وأشعرية  
وكرامية ومجبرة إلى غيرهم . . . وهو ينصف خصومه حيناً يعرض آراءهم  
بكل دقة ووضوح ثم يبدأ بالرد عليهم بهدوء، وأدب وقلماً نجد كلمة نابية  
في مناقشته لأفكار الغير .

والقارى لهذا الكتاب يستطيع أن يأخذ فكرة شاملة عن تطور بحوث  
الكلام وأصول الدين عند المسلمين حتى بداية القرن الخامس الهجرى ،  
لأن القاضى عبد الجبار بسبب اطلاعه على شتى المذاهب ، وبفضل حياته المديدة  
المليئة بالمناقشات والمحاورات كان أقدر الناس على أن يقدم لنا هذه الصورة  
الكاملة .

ولا شك أن القاضى كان أحد الأفاضال الذين وقفوا في وجه المحاولات  
القوية التى كانت تبذل لتجميع الثقافة الإسلامية وإخفاء شخصيتها بانثوثرات  
الأجنبية . ولئن كان فلاسفة الإسلام كابن سينا وابن رشد وابن طفيل  
وغيرهم قد أرحوا العنان لأنفسهم وتغافوا كثير من الأمور عن التفكير المستقل  
والشخصية المتميزة أمام الغزو اليونانى الفاسف ، فإن علم الكلام بقى صامداً  
أمام هذا التيار ، وإذا كان قد استفاد من الثقافات الأجنبية فيما كانت هذه الاستفادة  
بمقدار إذ لم يتخل عن قواعده وأصوله لقد ظل القاضى طول حياته كالطود  
الراسخ يكافح مع المكافحين من علماء الكلام في منع طغيان هذه التيارات  
الدخيلة ، وذلك لما كان يحمله من ثقافة إسلامية وعربية ضخمة ، ولما كان  
يحرص عليهم من الاحتكام دوماً إلى الفهم الإسلامى لختلاف القضايا الفكرية .

لذا فإننا نراه يرفض بشدة أن تكون الفلاسفة البيونانية موجهة  
للفكر الإسلامى ، أو أن تصبح قواعد منطق أرسطو هى الحاكمة لهذا  
التفكير . لكن هذا السد النيع لم يلبث أن أنهار بعد ذلك وأصبح

28  
«مطلق أرسطو أمراً يرتفع فوق الشبهات ، واختلطت الفلاسفة بعلم الكلام حتى  
لم يعد بالإمكان أن تميز عند التأخرين من علماء الكلام كالأبى والجرجاني  
مثلاً بين الفلاسفة والتوحيد .

ونحن نقدم هذا الكتاب للقراء وكنا نقف في أنه سيخدم الفكر والثقافة  
الإسلامية العربية المعاصرة خدمة جليلة . . . إذ يكون بين أيدي القراء ولأول  
مرة بعد قرون طويلة كتاب مطبوع يعرض فكر الاعتزال بصورة متكاملة  
قلم عالم فاضل من كبار رجالهم ، فقد عرفنا المعتزلة حتى الآن عن طريق خصومهم  
في الرأي والأشاعر بوجه خاص . ونحن لا نزع أن خصومهم كانوا متجنبين  
عليهم حين نقلوا آراءهم فقد كان منهم المنصفون ، وعلى رأسهم أبو الحسن  
الأشعري ، في مقالات الإسلاميين ، ولكننا نظن أن الاخلاص للحقيقة ،  
وإعطاء صورة دقيقة عن أى مذهب يجب أن يتلس أولاً عند أصحاب هذا  
المذهب نفسه ، ولا نظن أن كتاب الانتصار لأبى الحسين الخياط الذى نشره  
لأستاذ نيريج (سنة ١٣٤٤هـ - ١٩٢٥م) يستطيع أن يسد هذا الفرض لأنه لا يقدم  
الاعتزال كنظرية متكاملة بقدر ما يعرض من الردود على المسائل التى أثارها  
ابن الروندى المعتزلى الذى ارتد إلى الملاحدة والرافضة ، والذى ألف ضدهم  
كتاباً سماه « فضيحة المعتزلة »<sup>(١)</sup> معارضاً كتاب الجاحظ « فضيلة المعتزلة » .

وأما كتاب المفتى الذى تقوم بطبعه « مؤسسة التأليف والترجمة والنشر »  
بوزارة الثقافة في الجمهورية العربية المتحدة فإنه لا يبق بالفرض أيضاً لأن  
الموجود منه لا يتجاوز نصف الأصل إلا قليلاً ، ولأن عبارته لا تلس  
قيادها للكثيرين ، بالإضافة إلى أن ضخامة حجمه لن تسمح لغير القلة من  
المتخصصين بالرجوع إليه .

(١) طبع في بيروت طبعة ثانية مع ترجمة فرنسية لأبيير نادر . .

وأما ما قيل من كراهة تعميل المشرك في التوحيد والعدل وغيرها من الأمور المتعلقة بأصول الدين فإن ذلك أمر انتهى عنه المفسرون من رجال الفكر الإسلامي بعد أن أشبهوه بمناهة ، وقد حصر أكثرهم إلى تجوز انقراض فيه واستعصاء بل وإيمانه وتقديمه على غيره من الدراسات في بعض الأحيان<sup>(١)</sup> . ولئن كان من أهم أسباب نشأة علم الكلام ، الطاع عن العقيدة الإسلامية بعد أن ضاع الله على المسلمين الدنيا فاحتاطوا بالشوب من كل لون وجنس وعقيدة ، الملتزم على أديان وتعل لم يعرفوها في عرشهم عن العالم ، فإن هذه الأسباب ما تزال قائمة لأشياء نبش في عالم قال فيه الكلمة هذا تنحس في كل مكان ، والتوافد فيه منقحة على جميع الثقافات ، ولن يلبث أن ينلق نافذة هنا أو هناك ، وإنما يجب أن نكون لنا شخصيات فكرية المستقلة في الناحية ولن يضربنا بعد ذلك أن تنلق الأفكار من أي نوع كان .

وإذا كان الكتاب الذي بين أيدينا كتاباً في الاعتزال ، وعمقته صورة غير ناصية في أذهان الكثيرين ، فإن وجود مثل هذه الصورة لا يمكن لإصدار حكم بدق ثروة فكرية قائمة هي من تراثنا ومكونات شخصيتنا شيئاً أم أينا ، ولا يمكن ذلك أيضاً لأن تنسل حق طاعة شبيطة ولعبة من مفكرى الإسلام وتحت بثبات وقوة أمام تيارات مختلفة كاثورية التي هبت رباها من فارس التي كان المسلمون يعيشون فيها ، وعقيدة الثلاث وكانت تشارك المسلمين ، وأنصار الدهرية ، وأهل الطبايع ، وقرق الفرصية ، واليهود وغيرهم من أرباب اللل والتعل .

(١) ان أعرض لتصيل هذه الأقوال في هذه الدراسة الثانية ، ويمكن فهمها أن ذكر أن أكثر رجال الفكر الإسلامي تناولوا هذه القضية بطريقة مستحيطة الحساسة وعلى رأسهم الأعلام الفكر الأئمة : الأستري ، والتاريخي ، والقرافي ، والقرافي ، والقرافي .

والشعخ حيث كبار رجال الاعتزال بعد أن أحاط لا يحاربهم في هذه البلدان لأهم كانوا يتتبعون الصل فيه واجبه الأساسي ، وهكذا فقد دافوا عن التوحيد أشد دفاع ورفضوا أن يتحول القول بوحانية الله إلى نوع من التجسم بسود المسلمين إلى وثنية جديدة . ودافوا عن العدل الإلهي ، وأبوا أن ياصروا الباطل فيبري الله بالخلف والظلم — تعالى عن ذلك — وأكفوا السوء وسعراتها في أذهان الناس خشية أن تصطب تحت ضربات البراهمة وغيره . . وكان القاضي عبد الجبار حاد أنفيل في كتابه « تثبيت دلائل البرهنة » الذي أعدده قطع ويكون قريباً بين أبدي القراء إلى شاء الله .

وإذا كانت بعض الأعراف قد حصلت فلن أحد يدعي أن الشرع ومين عن الخطأ ، وخاصة أن المتدين من المنة والقاضي على رأسهم قد رخوا على كثير من الأعراف وصوبوا كثيراً من الآراء ، هذه بأن مثل هذا الاعتراف لم يكن قاسراً على رجال الاعتزال وحدهم فقد وجد عند غيرهم أعراف أكثر .

يضاف إلى ذلك أن الموضوعات التي تناوعلها كتب العقائد والاعتزالية لها على وجه الخصوص متجسدة لا نيل ، فالتفكير في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ، وفي الإنسان وموقفه من الخالق ومن نفسه ومن العالم . والتأمل في العقوليين وصلته بالعلم والمعرفة والطرق التكليفية والجزاء ، والفتاب إلى غيرها من أمثال هذه الأمور ، أقول إلى التفكير في ذلك كله بأن مسير ومستعد ما دام هناك إنسان على وجه الأرض ، فالتائل التي تنيرها هذه الومائع لا يجب السكوت عنها ، وإنما ينبغي إرد عاها ، وليس معنى ذلك أن نكون ميقولة لكل إنسان لأنها بطبيعتها تخص بحالة عقلية متقدمة من حياة الأفراد والمجاعات ، وإذا كنا نقدم القراء كتاباً قاضي عبد الجبار فلأننا سنبره من أعظم مفكرى الإسلام الذين عرضوا لهذه المشاكل .

هذا وحده هو الذي دعانا إلى وضع هذا الكتاب بين أيدي القراء والباحثين  
ثواب الله ورضاه ، وختمه القرائات الإسلامية .

وأجد لزاماً عليّ أن أقدم جزيل شكرى إلى الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد  
الأهوانى فقد كان تشجيعه أكبر الأثر في شخصي حتى قيام هذا العمل ،  
كما لا ينوتى أن أشكر الصديقين الأستاذ فؤاد سيد « أمين مطبوعات دار  
الكتب للعربية » والأستاذ رشاد عبد المطلب « أمين مطبوعات الجامعة  
العربية » لما قدموا من مساعدة مشكورة في تيسير الإطلاع على مطبوعات  
هذا الكتاب .

والله نأل أن يجزيانا القسط ويهدينا إلى سواء السبيل .

الطبعة الأولى : { التوابع } ١٢ رمضان سنة ١٣٨١ هـ  
١٥ ربيع الأول سنة ١٩٦٥ م

عبد الحكيم محمد

## كتاب شرح الأصول الخمسة

لفاضل القضاة  
عبد المجتار بن أحمد الرمضانى  
الأمسأبادى  
المنوفى سنة ١٢٨٠ هجرية

علمه من السيد الإمام فؤاد الدينى  
ما تكريم أحمد بن الحسين بن أبى هاشم  
الحسينى بمسند « صه ولد زبير بن الحسين »  
رحمة الله عليه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(١) والحمد لله وحده (٢) . وصلى الله على محمد وآله (٣) اللهم أعز  
وإسر يا كريم (٤) .

(٥) بدأ قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد رحمه الله في الشرح  
بسؤال الأصول الحقة فقال (٦) : <sup>(١)</sup> <sup>(٢)</sup> <sup>(٣)</sup> سأل سائل فقال : ما أول (٤)  
ما أوجب الله عليك ؟ قال (٥) : النظر للزدي إلى معرفة الله تعالى لأنه  
تعالى لا يشترط ضرورة ، ولا مشاهدة ، فيجب أن نعرفه بالتفكير والنظر .

أول الواجبات  
النظر للزدي إلى  
معرفة الله تعالى

ثم تمى بذكر الواجب ، وحسنه ، وحقيقته ، لأنه أراد أن ينهي  
الكلام إلى أن النظر (٦) في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات . ولا يحسن  
أن تسلك في وصف شيء أو حكمه ما لم تعلم ذلك الشيء .

الواجب وحده  
وحقيقته

فقال : الواجب هو ما إذا لم ينله القادر عليه استحقاق قدم على بعض الوجوه .  
وقوله على بعض الوجوه احترار من الواجبات الخيرة التي لها بدل يقوم مقامها  
ويحسبها ، كالسكرات الثلاث (٧) ، فإليه يرجع واجبة على التخيير (٨) ثم إذا أتى  
بعض الوجوه

بعض الواجب  
( ما إذا لم ينله  
القادر عليه  
استحقاق قدم على  
بعض الوجوه )

(١) نفس من أ

(٢) نفس من م

(٣) نفس من م

(٤) نفس من م

(٥) نفس من م

(٦) نفس من م

(٧) نفس من م

(٨) نفس من م

(٩) نفس من م

(١٠) نفس من م

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تصدير

الدكتور

الدكتور أحمد فؤاد الأحمدي

أستاذ العلوم الإسلامية بجامعة القاهرة

الطبعة الثالثة

١٤١٦ هـ ١٩٩٦ م

١ - ليس « شرح الأصول الخمسة » للقاضي عبد الجبار أول كتاب يخرج من عالم المخطوطات إلى ميدان الطبوعات بحيث يسر لجمهور القراء الاطلاع عليه ! إذ سبق أن نشر له عدة أجزاء من موسوعته الكبرى المروفة باسم « اللئى » ، والتي تبلغ أبرزها العشرين من المجلد الكبير . على أن كتب القاضي كانت كلها - فيما عدا كتابه السى نزله القرآن عن اللطائف - مهبولة ، تعرف أسمائها ، ولكن الكتب نفسها كانت منقودة ، لا يمكن مكاتبها . وقد عثر على « اللئى » فى اليمن ، اكتشفت بمئة من شخصين هما الدكتور خليل مالى والأساتذة غزول سيد ، وصور هذا الكتاب إلى جانب كتب أخرى ، ثم شكلت لجنة تحقيقه وإخراجه .

غير أن « شرح الأصول » يختلف حظه عن « اللئى » ، لأن دار الكتب المصرية كانت قد ظفرت بنسخة من « شرح الأصول » منذ زمن طويل . وفيها أهم أن كثيرين دعوا إلى القيام بتحقيق هذا الكتاب ، وأن بعضهم شرع بنسخه تبعاً لطلبه ، غير أن أحداً لم ينتج أن يفضى إلى نهاية الشوط . وأكبر الظن أن الذى صرف الباحثين عن إنجاز تلك المهمة هو سقم النسخة المطبوعة الموجودة بدار الكتب المصرية ، وصعوبة قراءتها وحدا ملائمتها . فلما كشف عن نسخة أخرى من هذا الكتاب باستنبول ، أدهج من اليسور إخراج الكتاب مخططاً على سبطين ، وتأمينه بحرية هذا العمل الذى يحتاج إلى تخصص

بواحدة منها وترك الباقي لا يستحق القدم مع أنه أصل الواجب ، ولكن يستحق القدم عليه على بعض الوجوه ، وهو أن لا يأتي بواحدة منها ، فغلا هذا الاحتراز لأغراض الملة ، ولا تقصر مع اعتباره .

فإن قيل : هل اعتبرتم في حد الواجب استحقاق الفسخ بفسخه ؟

قلنا : إنما يعتبر في المدة ما به يبين المخلود عن غيره ، والواجب (١) إنما يبين عما ليس بواجب بما ذكرنا ، فيجب الاقتصاد عليه .

فإن قيل : إن لم نعتبروا في حد الواجب استحقاق الفسخ بفسخه اعتض بهرب التلعب ، لأن التلعب إلى الحرب لم يترك ولم يهرب لاستحقاق القدم بتركه القرب مع أن الحرب غير واجب عليه ، إذ الوجوب والتكليف لا يتصوران (٢) مع الإجماع ، ولو اعتبرتم (٣) في المدة (٤) استحقاق الفسخ بفسخه لم ينقض بذلك لأنه ، وإن استحقاق القدم بترك الحرب ، لم يستحق الفسخ بفسخه .

فإن قيل : إن من مكن ولم يهرب لا يكون مسلحاً إلى الحرب ، لأنه لو كان مسلحاً إلى الحرب لوقع منه الحرب (٥) لأن التلعب هو من بلغ داعيه حداً لا يتجاوزه داع آخر ، ويقع منه ما أخطأ إليه لا محالة . فإذا لم يكن مسلحاً لم ينتع وجوب الحرب عليه حداً يضرر عن شيه ، فذلك استحقاق القدم بترك الحرب وأنت (٥) أردت أن تصود شكك (٦) في التلعب فصورته في غيره .

فإن قيل : لم تقم (٧) إلى هذا هو حد الواجب ؟

أقول : لأنه أوضح من قولنا واجب ، وبني ، عن قلته ومصر (٨) المصادق

كتب يشرح على  
المعنى في سورة  
معرفة الواجب

سبب اعتناء هذا  
الكتاب بالواجب

وهذا هو الغرض بالتعديد .

ولقد (٩) أثبت قلت في حد الواجب : هو ما لا يخالف به مدخل في (١٠) استحقاق القدم ، أو لا يخالف به تأثير في (١١) استحقاق القدم ، وهذا المبدأ كالأول في الصفة إلا أنها أوجز (١٢) وأخصر ولهذا لا يرد عليها من الأستاذ ما يرد على الأول (١٣) ولما كان الواجب ما به ترك قبيح (١٤) بين حقيقة القبيح فقال :

القبيح هو ما إذا فسد القادر عليه استحقاق القدم على بعض الوجوه ، وقوله على بعض الوجوه احتراز من الصغيرة : فإنها قبيحة ومع ذلك فإنه لا يستحق القدم عليها بكل وجه ولكن يستحق القدم عليها على بعض الوجوه ، وهو أن لا يكون لها علم من التواب قدر ما يكون عقاب هذه الصغيرة مكفراً في جنبه ، وكذلك فإنه احتراز من القبيح الواقعة من العبدان والمجانين واليهائم ، فإنها على قبحها لا تستحق القدم عليها بكل وجه ، ولكن يستحق القدم عليها على بعض الوجوه ، وهو أن تقع عن علم قبيحها ، أو يتسكن من العلم بذلك ، فغلا هذا الاحتراز لا تنقض الملة ، ولا تقصر مع اعتباره .

وذكر في الكتاب ، أن كل ترك منع الواجب من وجوده فهو قبيح . وهذا صحيح لأن أحدنا إذا كان حده ودية جاء صاحباً ما لم يرد فإنه يجب عليه الرد ، فغلا أن هذا الرد لا يتم (١٥) إلا بالقيام واستلحق على قتله ، كان هذا الاستعداد قبيحاً لأنه ترك منع الواجب من وجوده .

واعلم أن الواجبات على ضربين : موسع فيه وغير ، ومعين مضيق ، والواجب الأخير هو ما إذا لم يفسد القادر عليه ، ولا ما (١٦) يقوم مقامه استحقاق

يعود إليه  
ما لا ينافي له  
استحقاق القدم  
على بعض الوجوه  
(احترازاً)  
الصغيرة وغير  
السواردة  
العبدان والمجانين  
واليهائم

القول الذي ورد  
الواجب وجوه  
قبيح

نوع الواجب :  
١ - موسع فيه  
٢ - معين مضيق

- |              |              |
|--------------|--------------|
| (١) نفس من ١ | (٢) نفس من ١ |
| (٣) نفس من ١ | (٤) نفس من ١ |
| (٥) نفس من ١ | (٦) نفس من ١ |

- |                  |                  |
|------------------|------------------|
| (١) الواجب في من | (٢) يتصور في ١   |
| (٣) نفس من ١     | (٤) نفس من ١     |
| (٥) نفس من ١     | (٦) لم يتم في من |
| (٧) نفس من ١     |                  |



قدم ، والواجب للضيق هو ما إذا لم يخطئه القادر عليه بعينه استحقاق قدم ، ولما  
نفي بهذا التبيين أن غيره مما لا يخالفه في الصورة<sup>(١)</sup> لا يقوم مقامه بخلاف  
الغير ، وإلا فليس في الواجبات علينا ما يتبين حق لا يقوم غيره مقامه ،  
وإن وجد فيما يجب على الله تعالى . ولكل واحد منهما مثال في العقل والشرع .  
أما مثل الواجب الغير في العقل فهو : كغضائهم<sup>(٢)</sup> حين من عليه الذين  
بالهيار ، إن شاء قضى من هذا الكيس ، وإن شاء قضى من كيس آخر إذا  
كان النقد واحداً .

مثال الواجب  
الغير في العقل

وأما مثله في الشرع ، فهو : كالصلاة في الوقت حين السكف غير إن شاء  
صل وإن شاء حزم ، وكالكفارات الثلاث فبها أجمع واجبة على الصغير  
إن شاء<sup>(٣)</sup> أطعم ، وإن شاء كسى ، وإن شاء أعتق .

مثال الواجب  
الغير في الشرع

وأما مثل الواجب للضيق في العقل فهو : كرد الوديعة ، إذا بيا . صاحبها  
وطالبه بالرد فإنه يجب عليه ردها بعينها ، ولا يقوم غيرها مقامها من قيمة أو بدل ؛  
وإن كان يدخله الصغير من وجه آخر ، فإنه غير إن شاء ردها باليمين ، وإن شاء  
ردها باليسار .

مثال الواجب  
للضيق في العقل

وأما مثله في الشرع فهو : كالصلاة في آخر الوقت ، فإنه يمين عليه  
الصلاة ويجب أدؤها ولا يقوم غيرها مقامها من حزم أو غيره ، وإن كان يدخله  
الصغير<sup>(٤)</sup> من وجه آخر ؛ فإنه غير إن شاء صل في هذه القيمة وإن شاء صل  
في هذه القيمة ، بشرط استوائها في الظهارة .

مثال الواجب  
للضيق في الشرع

ثم قال رحمه الله تعالى : إذا ثبت هذا فاعلم أن معرفة الله سبحانه تعالى

معرفة الله من  
الواجبات المشقة

(١) الضرورة في  
(٢) الصغير في

(٣) ثم إن شاء في  
(٤) الخاصة من

من الواجبات المشقة حتى لا يسع الإحلال<sup>(١)</sup> بها ، ولا يقوم غيرها مقامها من خلق  
أو غيره لأنه ما يتبين تركها ؛ وقد تقرر في العقل وجوب<sup>(٢)</sup> التعرض من التبيح .  
فإذا كان لا يمكن التعرض من هذا التبيح إلا بالسرقة ، وجب أن يقضى بوجوبها .  
وهذه منه رحمه الله<sup>(٣)</sup> إشارة إلى ما يقوله شيخنا أبو علي<sup>(٤)</sup> ، من أن وجه  
وجوب معرفة الله تعالى تسبيل قبح تركها . إلا أن ذلك إنما يستقيم إن  
لو لم يمكن الاحتكاك عن التبيح إلا إلى المعرفة ، فحينئذ كان يجب أن يقضى  
بوجوبها . فمما ومن الممكن أن ينتك الزور عن التبيح لا إلى المعرفة ، بأن  
لا يغنيها ، ولا فعل ما يضاعفها من الجهل وغيره ، فحين ما ذكره لا يستقيم . وأما  
ما يقوله في الصلاة أنه لا يجوز أن يحصل وجه وجوب قبح تركها من الزنا  
وغيره ، لأن ذلك إنما كان يجب إن لم يمكن الإحتراز من الزنا إلا بالصلاة ،  
فما ومن الممكن الاحتكاك السكف من الأمور جلياً فحين ذلك فهو واجب ،  
كففت هي .

فإن قيل إذا كان عندكم أن الواجب لا يجب بالاعتبار موجب ، فاعلم  
قوله : ما أول = أوجب الله عليك قيل له : معناه ما عرفت الله وجوبه . فإذن ،  
الصحيح في وجه وجوب المعرفة ما يقوله أبو حنيفة من أنه<sup>(٥)</sup> ما لطف<sup>(٦)</sup> في أداء  
الطاعات واجتناب للقيحات المشقة على ما ساقى شره من بعد إن شاء الله تعالى .

ولما ذكر رحمه الله في أول الكتاب ما ذكر ، بين حقيقة النظر .

(١) الإحلال في  
(٢) الخاصة من  
(٣) حرمته من

(٤) حرمته من يد الرجاء مثالي . أكبر رجال الأعراف ، ومما بين أيديهم مقرو  
عند علي بن يقطين السلام وغيره من أهل عصره ، و توفي سنة ٥٠٣ هـ . والظاهر عند  
على كونه وكرهه إليه أبي حنيفة ولم يكن اهتمامه على أبي حنيفة أكبر .  
(٥) أنها في  
(٦) الخاصة من

أراد على الاستدلال  
على قوله الواجب  
لا يجب بالاعتبار  
موجب

حقيقة النظر  
وأما

والأصل فيه ، أن النظر نقطة مشتركة بين سنان كثيرة :

قد يذكر ويراد به تاليف المذقة الصحيحة نحو المرقى المتألف لروية ، تقول العرب نظرت إلى الهلال فمأرته .

وقد يذكر ويراد به الانتظار ، قال الله تعالى : **« فَظَنُّوا أَنَّهُ مَجِئَةٌ غَمَامَةٌ مِّنَ السَّمَاءِ »** أي انتظار ، وقال **« فَظَنُّوا أَنَّهُ مَجِئَةٌ غَمَامَةٌ مِّنَ السَّمَاءِ »** أي منتظرة ، وقال القصب العبدى أو المرقى (١) :

تَنَظَّرْتُ بِكَ صَدْرَ هَذَا الْيَوْمِ وَلِي      تَنَظَّرْتُ غَسَقًا لِنَظَرِهِ قَرِيبِ  
أَي لِمَنْظَرِهِ .

وقال القنسى : تَنَظَّرْتُ غَدًا لِنَظَرَيْنِ قَرِيبِ . أَي لِمَنْظَرَيْنِ .

وقد يذكر ويراد به السلف والرحمة ، قال الله تعالى : **« وَلَا يَكْلِمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ »** أي لا يرجمهم ولا يبيهم . ويروى عن النبي صلى الله عليه وسلم (من جرأه بطلا لا ينظر الله إليه يوم القيامة . أي لا يرجمه) .

وقد يذكر ويراد به المتابعة ، تقول العرب دارى تنظر إلى دار فلان أي تتابعها ، وتقول إذا أخذت في طريق كذا فنظر إليك الجبل أي تابعتك عند من يبعثك أو من شاكك .

(٢) غلام س ١

(١) كتاب العبدى هو خالد بن الحسن نية وصي بالتب ليهن ده :

رعدن نمرأ وكمن أخرى      وتبين الرسولوا قاصيون

أما التروى فهو ابن أخت القصب ، وهو تاليف بن تهر بن أسود وصي للقرى بهن ده :

تَنَظَّرْتُ كَيْفَ مَا كَوَّلَا لَكُنْ خَيْرَ أَكْسَى      وَلَا مَأْمُوكِي وَهَ الْبَرْقِ  
أَي الْقَنَسِي غَسَقَ لِي آتَى غَسَقِي . وَأَلَمْتُ هَرَامِي . نَظَرْتُ مَطْلَعَتِ هَوْنِ الْفَرَسِ .  
تَحْلِيلُ الْإِسْطَفَ مُحَمَّدُ تَاكِرُ ٢٢٢ و ٢٢٣ . وَالنَّظَرُ مَعَ الْأَنْظَالِ الْعَبْدَانِ س ٦٢

وقد يذكر ويراد به التفكير بالقلب ، قال الله تعالى : **« أَفَلَا يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ الْأَوَّلِ كَيْفَ خَلَقْنَا »** ، أفلا يتفكرون في خلقها .

وإذا تيسر هذه الأنظار بعضها من بعض بما يقتضيه بها من القرائن ، كيف تبرز أنواع النظر وبصاف إليها من التواضع .

على أن النظر إذا قيد بالعين لا يحصل إلا تاليف المذقة الصحيحة نحو المرقى المتألف لروية ، كأنه إذا قيد بالقلب لا يحصل إلا التفكير .

ثم إن النظر بالقلب له أساء ، من جانبها : التفكير ، والبحث ، والتأمل ، والتدبر ، والرؤية ، وغيرها .

وهو على قسمين : أحدهما ، النظر في أمور الدنيا ، كالنظر في الملاحظات والتجارب ؛ والثاني النظر في أمور الدين ، وذلك أيضا على قسمين : أحدهما النظر في الشبه لتحلل ، والثاني ، النظر في الألفة ليتوصل بها إلى المعرفة ، وهذا هو النظر القصور بالياب .

ولما رأى رحمه الله تنوع النظر إلى هذه (١) الأنواع ، قيد في أول الكتاب ولم يطلق ، فقال :

أول ما أوجب لله تعالى عليك ، النظر في طريق معرفة الله تعالى .  
تَنَظَّرْ فَيْلَ : وقد فسرتم النظر بالتفكير فما التفكير ؟ قيل له : التفكير هو التمسك الذي يوجب كون المرء متفكراً والواحد متأيد هذه الصفة عن غشه ويجعل بين أن يكون متفكراً أو بين أن لا يكون متفكراً وأجل الأمور ما يبعد الإنسان من غشه .

ثم إنه رحمه الله بين حقيقة المعرفة .

(٢) بهن س ١

من الفكر  
الذي هو  
كون المرء  
متفكراً

طبعة للمرة

والأصل في ذلك ، أن للعرضية والعلم تطاير ، ومساها : ما يقتضى  
سكون النفس ، وتلج الصدر ، وطبائخة القلب .

وهذا أول ما أوردته في العدد (١١) . أنه الاعتقاد الذي تسكن به النفس إلى  
أن مستنده على ما اعتد عليه . لأن العلم إنما يبين (١٢) عما عداه تا ذكره (١٣) ،  
فيجب الاعتصام عليه وتحذف ما سواه .

وبعد ، فمن ما أوردته في العدد فيه لفظ الاعتقاد ، والعلم لا يبين ما ليس به  
بكونه اعتقاداً ، فإن غير العلم يشارك فيه وهو اعتقاد التقليد والخيال (١٤) ،  
ولأن فيه لفظ للتد ، وفي العلوم ما لا مستند له كالمثل بأن لا شيء مع الله تعالى ،  
وأن لا بقا ، ولأن (١٥) العلم بالحد يبنى أن يكون علماً بالحدود ، لأنها عبرتان  
تعمان على معنى واحد ، والاعتقاد بأحد (١٦) هو للعتقاد بالآخر (١٧) ، فيجب  
فهم علم أحدهما أن يعلم الآخر ، ومعلوم أن في الناس من علم علماً وليس له بطله  
اعتقاداً ، كأبي الهذيل وأصحابه .

فإن قيل ما (١٨) أفراد يسكون النفس ؟ قلنا : التفرقة التي يحددها الواحد منا

(١١) هو كتابه في أصول الفقه ففان عبد الجبار ذكره . ليس باسم العلم وسماه من  
العلوم ، والصحيح ما أثبتناه ، ثم نثر عليه موجوداً في فليس السكيب . ويوجد لدى  
المحدث المصري بقية الفاضل كتاب ينزل في التمدد . وأصل من أكثر إليه من العلماء  
المحدثين يكونون هو شرح كتابه صدره ففاضي . ولكن وجدت أنه من تأليف أبي الهذيل  
أما شرح صدره ، فليس بغير إليه أبو الهذيل فهو حدود .

(١٢) بين في س  
(١٣) البتة في أ والخبث من البتة والشد  
(١٤) لأن في أ  
(١٥) في الآخر في أ  
(١٦) في أحدهما في ب  
(١٧) وما في س  
(١٨) ذكره .

من حده إذا رجع إليه ، بين أن يستند كون زيد في مدار مشاهدته ، وبين  
أن يستند كونه فيها غير (١٩) واحد من أخاء الناس ؛ فإنه يحد في إحدى الحالتين  
بغيره وحالا لا يحددها في الحالة الأخرى ، تلك الزمة هي التي عبرنا عنها  
بسكون النفس .

من قيل : السكون إنما يستعمل حقيقة في الشيء الذي يضاد الحركة ويضافها ،  
كيف يجوز تحديد العلم به (٢٠) .

قلنا : أقسى ما في الباب أن يكون هذا تحديداً بالجزء ، وذلك سائح ، لأن  
العرض بالحد دائماً (٢١) إنما هو الكشف والإبانة عن حال الحدود ، ففي حصل  
هذا العرض بالجزء صار كالمثل حصل بالحقيقة ، وصار هذا كالمثل في النظام ،  
لأنه إنما يستعمل حقيقة من جوهرين ، ثم يحد به الكلام ، فيقال : الكلام  
ما انتظم من حرفين فصاعداً ، أو ما انتظم من الحروف المفصولة ، له (٢٢)  
الكشف به معنى الكلام ، وأنها من قلدته ، كذات في مسألتنا .

وبعد فإن السكون إنما يكون (٢٣) حقيقة فيما يضاد الحركة ويضافها إذا كان  
مضاداً ، وأما إذا قيد بالنفس ، فإنه لا يحصل إلا ما ذكرناه . وكذا إذا قيد  
بالنفس ، فيقال سكن غصبه لم يحصل إلا زواله وارتفاعه ؛ فصار هذا كالنظر ،  
فإنه يحصل بإصلاحه ما لا يحصل إذا قيد بالعين والقلب ، ولا لإدراك (٢٤) ، فإنه  
يحدث مطلقاً ما لا يحدثه مقيداً .

على أن القصور من هذا كله أن غلب على العرض القصور بهذه العبارة

(١٩) يمر في س  
(٢٠) حصه من س  
(٢١) سائل في س  
(٢٢) أيضاً س أ  
(٢٣) ولا في أ  
(٢٤) لإدراك في أ

عبد الصمد  
الولفسن الصمد  
الذي أورد في  
العدد

لم غير الاعتقاد

سكون النفس

إذا وقعت عليه ، فلا مشقة فيها إن شئت حبرت عنه يسكون النفس ، أو تخرج  
الصدر (١) ، أو مائة قلب ، أو الشراخ الصدر .

مسي الضرورة  
والقاعدة

ثم إنه رحمه الله سأل عنه فقال : إذا قلتم إن النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات ، لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة . فما مس الضرورة والمشاهدة ؟

وأجاب عنه : بأن الضرورة في أصل الفقه هي الإلزام ، قال الله تعالى : **« لا إله الا الله فاعبدوه »** (٢) ، أي ما ألهم إليكم إليه ، وفي (٣) العرف ، إذا يستعمل فيها يعمل فيها لا من قبلنا ، بشرط أن يكون حسنه وإخلا تحت مقهورنا ، ونقول (٤) يقال حركة ضرورية لما دخل حسنها تحت مقهورنا ، ولم يقل كون ضروري لما لم يدخل حسنه تحت مقهورنا ، هذا إذا كان مطلقاً .

الضرورة مدحا  
في أصل الفقه  
الإلزام

وإذا أمضيت إليه العلم قبل علم ضروري ، فالتراد على ما ذكره في الكتاب : العلم الذي يحصل فيها لا من قبلنا ، ولا يمكننا فيه عن النفس بوجه من الوجوه . وهذا في أوردته على طريق التعديد ، فيه تكرار مستثنى عنه ، لأن العلم الذي يحصل (٥) فيها لا من قبلنا ، هو العلم الذي لا يمكن فيه عن النفس بوجه من الوجوه ، والعلم الذي لا يمكن فيه عن النفس بوجه من الوجوه ، هو الذي يحصل فيها لا من قبلنا ، فيجب أن تقتصر على أحد الثنتين ليسكون المدعى نecessarily عن التكرار والقول أو تحديد آخر .

فلا يثبت  
الضرورة في  
النسب الضروري

وقد حد العلم الضروري بأنه :

العلم الذي لا يمكن العالم فيه عن نفسه بشك ولا شبهة . وإلى آخره .

أصناف العلم  
وغيره ليس  
بضرورة العلم  
الضروري

- (١) تخرجه في م
- (٢) و ، في م
- (٣) مثل في م
- (٤) الأحكام
- (٥) وهذا في م

وهذا الحد قد صححه بعضهم ، واعتبره الجاقون (١) .

وعلى كل حال ، فتولى : وإلى آخره ، احتراز عن العلم المكتسب إذا طارقه العلم الضروري ، فإنه والحال هذه لا يمكن فيه عن النفس بشك ولا شبهة . وإلى كان مكتسباً ، لأن هذه القضية إنما وجبت فيه لمقارفة العلم الضروري ، فزلا هذا الاحتراز لا تنقض الحد ، ولا غرض مع اعتباره .

قول الزيد  
العلم الضروري

ومن لم يستند هذا الحد ، جعل الاعراض عليه أن التي إنما تصور في اليقينات ، والمعلوم عنكم بما لا يقي ، فكيف صح ما ذكرتموه في الحد ؟ ويمكن أن يجاب عنه ، فيقال : لتنا نحن بالتي الذي ذكرناه إلا أن أحدنا لا يتكلم أن يخرج نفسه عن استوار كونه حاكماً ، إلا بالتي الذي (٢) تصور في اليقينات (٣) .

وربما يقال : قد ذكرتم في الحد الشك ، والشك ليس بمعنى عنكم . وجوابه : أن لفظة الشك في حد ذاته جاز ولم يعمل بالحد ، وإذا ذكرت فلا أن أكثر الدلالة ذهبوا إلى أنه معنى .

وقد حد العلم الضروري ، بأنه العلم الذي لا يمكن العالم فيه عن النفس بوجه من الوجوه ، وهذا صحيح .

(١) اخذت بضرورة وغيره من حدته . سي العلم ، وأخيه على ضروري ومكتسب .  
(٢) منهم ومنهم : بتأنيث الترفيع كلها ضرورية . وبذلك قلنا هذا المنع من أن الطريق الضرورية . حد الفقه لا يدل تحت التكرار فيما تدل عليه العلوم المكتسبة . والحال في الفقه من الفقه . حد الفقه أن العلوم الضرورية . يصدر عنها عن النفس بالتكرار والفقه .  
أما الحد بالكتاب الفقه حد الفقه وجه لفظة ابن تيمية ٢ : ١٠٢ [ ١٠ : ٢٠٠ ]  
فقط ما اكتسب الضرورية .

(٣) لا تصور إلا في اليقينات ، في م .

وانتقل بهذا الكلام في أقسام العلوم الضرورية .

والأفضل في ذلك ، أن العلم الضروري ينقسم إلى ما يحصل فيها ابتداءً ، وهو كالمعروف بأحوال أغصان من كونها صوبية وكلاهما ومشتبهين ، واخرين ، وتطابقين ومستقرين وما شاكل ذلك ، وإلى ما يحصل فيها عن طريق ، أو ما يجري مجرى الطريق .

فما يحصل فيها عن طريق ، فهو كالمثلثات فحين الإحداث طريق إليه . وما يحصل عما يجري مجرى الطريق ، فهو كالمثلثات مع العلم بالوقت ، فحين العلم بالوقت أصل للمثلثات ، ويجري مجرى الطريق إلى العلم به ، والفرق بين ما يحصل فيها عن طريق وبين ما يحصل عما يجري مجرى الطريق ، أن ما يحصل عن طريق يجوز أن يبقى مع عدم الطريق إليه ، وليس كذلك العلم بالحاصل عما يجري مجرى الطريق ، ولهذا يصح <sup>(١١)</sup> أن نقول أن العلم بالحاصل <sup>(١٢)</sup> العلم بالمفردات من دون الإحداث ، ولم يصح أن يقال فيها <sup>(١٣)</sup> العلم بالحاصل من دون العلم بالوقت ، لما كان أصلا فيه وجاريا مجرى الطريق إليه .

ثم الحاصل فينا مبتدأ ينقسم إلى : ما بعد في كمال الفعل<sup>٢١</sup>.

(۱) ما بین طرفین ورود و خروج از مسجد کوفه اتفاق : آن بختی که اتفاق افتاد .

 $\Gamma_{\text{eff}} = 1.27 \text{ eV}$  (w)

(r) يقول القاضي في الحرف:  $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} = \frac{3}{4}$  : ينضم كل الضئ إلى

١ - المأسرى الأداة ( المبركان ، على العمل القلبي ، أصول أعنتا ) .

$$= \frac{1}{\sqrt{2}} (\hat{\sigma}_x + i \hat{\sigma}_y) = \hat{\sigma}_+ \quad \text{المطلوب}.$$

٢ - ج. لأهم الطوائف الأربعة على : الأندلس والمغرب ، وادي الفرج وحسن الحسن.

وإلى ما لا يعد في كل المظالم .

وأما لا يد في كمال العقل ، فهو كالعقل بأن زيدا هو الذي شاهدناه من قبل ،  
فإن علم مبتدأ من حية الله تعالى ، ثم لا يد في كمال العقل ، وتلك تختلف فيه  
أحد في الفلاسفة ، فهم من إذا شاهد أنه ، وفهم من إذا شاهد أنه لم يتجه .

وأما الموقوف في كمال العمل ، فإنه ينقسم : إلى ما يستند إلى ضرب من الغير<sup>(١)</sup> ، وإلى ما لا يستند إلى ذلك ، فالذي لا يستند إلى الغير<sup>(٢)</sup> كالعلم بأن ثقلات إما أن يكون موجوداً<sup>(٣)</sup> أو معدوماً<sup>(٤)</sup> ، والوجود إما قديم وإما محدث ، والمستند إلى الغير<sup>(٥)</sup> ، فهو كالعلم بتعلق العمل بفعله ، وما اتصل بذلك من أحكام العمل من حسن وقبح وغيره .

وأما الشاعرة ، فهي الإبداع بهذه الحواس ، وهذا في الأصل ، وفي الأغلب إنما تستعمل في الإبداع بحاسة البصر ، وهذا إذا كان مطابقاً ، فلما إذا أضيف إليه اللمن قبيل : علم الشاعرة ، فأشار به العلم الشد<sup>(١٦)</sup> إلى الإبداع بهذه الحواس ، وفي الأغلب إنما يستعمل في العلم الشد إلى الإبداع بحاسة البصر فقط .

ثم به رحمه الله سأل عنه فقال : إذا قلتم أن النظر في طريق معرفة الله تعالى واجب لأنه تعالى لا يعلم ضرورة ولا بلا سعادة ، فمن حكم أن نثبتوا ذلك لزم ما قلتم .

والأصل في ذلك أن الكلام في أن الله تعالى لا يجوز أن يعرف  
مشاهدة، فوضعه جيب على الرؤية ، والذي يخص هذا الوضع الكلام في أنه  
لا يجوز أن يعرف ضرورة .

(٤) نظيرة في حي

$$I \otimes \log_{\pi} \pi \quad (4)$$

(d) آخره في مي

(٢) الجرافة

(a) صورة في  $\mathbb{A}^1$

(٦) البلد في معنى

مسى — (إلى كذا)  
— (إلى كذا)  
— (إلى كذا)

والا بالنسبة  
عزروني  
حيال لا يبر  
المراد من ا

والشامة مكة  
باب في الترقى

وهذه مسألة خلاف بين الناس . فندنا<sup>(١)</sup> ، أنه تعالى لا يعرف ضرورة في دار الدنيا ، مع بقاء التكليف .

بما لا يتصور  
والأشياء

وقد خالفنا في ذلك أصحاب الماروف ، كالشيخ<sup>(٢)</sup> وأبي علي الأسواري<sup>(٣)</sup> وقولنا في دار الدنيا مع بقاء التكليف ، هو ، لأن الحضرة وأهل الآخرة يعرفون الله تعالى ضرورة . وقد خالف فيه أبو القاسم الهنسي وقال : إنه تعالى كما يعرف دلالة في دار الدنيا ، فكذلك في دار الآخرة لأن ما يعرف دلالة لا يعرف إلا دلالة ، كما أن ما يعرف ضرورة لا يعرف إلا ضرورة . وقد حكى عن بعض المتأخرين ، أنه عليه التأييد بالله<sup>(٤)</sup> قدس الله روحه<sup>(٥)</sup> ، أنه يجوز أن يكون من المكلفين من يعرف الله تعالى ضرورة في دار الدنيا مع بقاء التكليف ، كالأولياء والصالحين .

مودة على الآلهة  
مثل أن الله  
لا يعرف ضرورة

والذي يدل على أن العلم بالله تعالى ليس بضروري وإنما هو اكتسابي ، ما قد ثبت أنه يقع بحسب نظرنا على طريقة واحدة ووثيرة مستمرة ، فيجب أن يكون متولفاً عن نظرنا ، وإذا كان كذلك فالنظر<sup>(٦)</sup> من فعلنا فيجب أن

(١) وندنا في ١ .

(٢) هو محمد بن عمر الجبلي وكنته أبو شاذ . توفي سنة ٢٥٠ هـ وكان بالإسكندرية . شهره في الأدب سترافاً . وأصحاب أحمد في الاعتزال لا تكن يقول بالضرورة .

وسأى عيسى أصحاب الفاروق . اعلم الحق والأصل ٦٥ .

(٣) هو محمد بن خالد . وكان تلميذاً جديلاً . ذكره الهنسي وأصحاب الدنيا والملك أبو السعد في شرح حيون الناس في الحقيقة القدسية .

(٤) هو الإمام أحمد بن محمد بن هرون الملقب بالأكمل . أخذ عن أبي هاشم . توفي سنة ٢١١ هـ . مرت ترجمته ، اعلم تراجم رجال المعتزليين ، ولفظ : والأصل ٦٦١ .

(٥) محفوظ من .

(٦) والحق في .

ليكون للضرورة أيضاً من فعلنا ، لأن عامل السبب ينبغي أن يكون فاعل<sup>(١)</sup> السبب<sup>(٢)</sup> ، فإذا كان من فعلنا لم يجر أن يكون ضرورياً ، لأن الضروري هو ما يجعل فاعلاً من قبلنا .

وبدل على ذلك أيضاً ، هو أنها تقع بحسب قصودنا<sup>(٣)</sup> ودواعينا<sup>(٤)</sup> ، وننتقل بحسب كراهتنا وصورنا مع سلامة الأحوال إما حقيقة وإما مقدراً ، فنقول أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا ، وإلا لما وجبت فيها القضية ، وهذا أصل دليلنا في خلق الأفعال فيما نقول بأن تصرفاتنا تقع بحسب قصودنا ودواعينا وننتقل بحسب كراهتنا وصورنا مع سلامة الأحوال إما حقيقة وإما مقدراً ، فنقول أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا ، وإلا لما وجبت فيها هذه القضية ، كمن تصرف الضرب<sup>(٥)</sup> والملاون .

فإن قيل : على هذا الوجه الأول ، إن<sup>(٦)</sup> هذه الطريقة توجب عيبكم في البرزخ الحادث عند الضرب أن يكون من قبلكم لأنه يقع بحسب ضربكم ، يقال : إذا قل ، ويكثر إذا كثرت . قيل له : ليس ذلك المولود يحدث عند الضرب ، وإنما هو لون الدم الزرع بالضرب ، فلا يشبه<sup>(٧)</sup> مسألتنا .

فإن قيل : على الوجه الثاني ، بقرينة أن يكون من العلم بتغير الأفعال المترتبة من قبل المتبرين لأنه يقع بحسب قصدكم ودواعيكم ، قيل له : ليس كذلك ، ذلك<sup>(٨)</sup> علم من جهة الله تعالى فينته فاعلاً عند خبركم على ما سبقته<sup>(٩)</sup> في موضعه إلى شاء الله تعالى .

(١) فاعلاً في .

(٢) ضرورة في .

(٣) الغير في .

(٤) تشبه في .

(٥) نيته في .

(٦) السبب في .

(٧) ودواعينا في .

(٨) لأن في .

(٩) على ذلك في .

وما يدل على أن العلم بالله تعالى<sup>(١)</sup> لا يجوز أن يكون ضرورياً ، هو أنه لو كان ضرورياً لوجب في الحادث أنه أن يكون مضموراً ، لأن ذلك عند انطعم موقوف على الله تعالى حتى إذا اشتار<sup>(٢)</sup> الله تعالى<sup>(٣)</sup> كان وإلا فلا . وهذا يوجب في التكفار كلهم أن يكونوا مجنونين في تركهم معرفة الله تعالى وغير ذلك من المعارف . وهذا الوجه مستند عليه ؛ وانطعم عند هذا الكلام إما أن يرتكب كون التكفار كلهم مجنونين في تركهم للمعارف فيكفر بذلك . أو يقول لهم إنما لم يذوقوا ألهم جسدوا ما عرفوه ، وهذا الاعتقاد وإن محاس به من الكفر إلا أنه أظهر فساداً من الأول لأن الجعود إنما يجوز على البد البير . فلما على البد الكبير والمجم الغير فلا .

تلك الآية على أنه تعالى يعرف ضرورية

وقد استدل على أنه تعالى لا يعرف ضرورة بوجوه منها :

إنه تعالى لو كان للعلم به ضرورياً لوجب أن لا يختلف العقلاء فيه كما في سائر الضروريات من سواد الليل ويبيض النهار ، وسلم أنهم يختلفون فيه ، فلهم من آيته ومنهم من ظاه .

ومنها أنه لو كان كذلك لوجب أن لا يمكن شيء من النفس<sup>(٤)</sup> بشك أو شبهة<sup>(٥)</sup> . والمعلوم خلافه ، ولهذا قلنا نجد كثيراً ممن يز في الإسلام واشهر به . قد ارتد وكفر وفق عن نفسه العلم بالله تعالى ، كابن الروعي<sup>(٦)</sup> وأبي عيسى التوراني<sup>(٧)</sup> .

(١) فاعلم من هي  
(٢) بتبني أولئك في هي  
(٣) هو أبو الحيد أحد بن يحيى . ذكره القاضي في البداية والنهاية وهو له كتاب آخر مبرور . وقاله الحاكم أبو الحسن (وليس الحاكم الجسور كما يقول طرحة كتابه في العلم) وابن الرعي . كان متزانياً ثم خرج عليهم وأبى كتاباً سماه غيبة الفترة رداً على كتابه المباحث غيبة الفترة . ورد عليه أبو الحيد المباحث بكتاب الاعتصام .

(٤) هو أبو عيسى محمد بن حارون الزاري القوي سنة ٢١٧ هـ .  
(٥) فاعلم من هي  
(٦) فاعلم من هي

إلا أن هذا مما لا يمكن الاحتاد عليه ، لأن قائل أن يقول : ما أنكرتم أن هذه المعارف مع أن السكال ضرورية ، تنقسم إلى : ما يمكنكم فيه من النفس لأن ما يفهم الله تعالى منه أقل مما في مقفورك من أصدواها ، وإلى ما لا يمكنكم دفعه عن النفس لأن ما يفهم الله تعالى منها أكثر مما في مقفورك من أصدواها . وحار الخال فيه كالحال في المركات الضرورية ، فسكا أنها تنقسم : إلى ما يمكنكم دفعه لأن ما يفهم الله تعالى منها أقل مما في مقفورك من أصدواها ، وإلى ما لا يمكنكم دفعه لأن ما يفهم الله تعالى منها أكثر مما في مقفورك من أصدواها ، كذلك في مسائل

ومنها ما علم كان العلم بالله تعالى ضرورياً لوجب أن يشترك العقلاء فيه بمعلوم خلافه . إلا أن قائل أن يقول : لا يجب هذه القضية في سائر الضروريات وإنما يجب في بداية القول ، ولهذا قلنا العلم بالصدائع والمعارف ضروري ، ثم يشترك العقلاء فيه . وقد استدل رحمه الله على أنه تعالى<sup>(١)</sup> لا يعرف<sup>(٢)</sup> ضرورة ، بأن قال في الكتاب : لو كان العلم بالله تعالى ضرورياً لوجب أن يكون حصة للأشور المشاهدة<sup>(٣)</sup> ، كما في العلم بأن المظنة تحترق بالنار ، وأن الرجاء يتكرر بالمجيد ، وكانهم بأن القام فيبيع والعقل حسن ، ومعلوم خلافه .

إلا أن هذا مما لا يمكن الاحتاد عليه ، لأن قائل أن يقول : أنيس الله تعالى يعلم ضرورة في دار الآخرة ، ويعرفه المحضر وإن لم يكن حصة للأشور المشاهدة ، خلا ياز ذلك في دار الدنيا ؟

والفضل بهذا ، الكلام على أصحاب المعارف<sup>(٤)</sup> ، وأبي القاسم<sup>(٥)</sup> البلي

(١) لا يجوز أن يعرف ، في هي . (٢) للامتنان في هي .  
(٣) هذه هي التي يقولون أن المعارف كلها ضرورية وهي رأس مولا الملبط . ومفلس يفرح أن المعارف كلها ضرورية طاع وليس شيء من فقه من أقال المباد وليس شيء سوى الإرامه . آخر نقل والفصل : ٥٠ هـ .  
(٤) محمولين ؟ ومروا بالقاسم معناه بن أحمد محمد البشير الفكي التوفيق سنة ١٢٩ هـ . ذكره صاحب لاية والأصل في الطبعة الثالثة وهو هو من شركة بغداد .

ما يتصل به  
الذي من الكتاب  
محل المصحة  
المعروف بالكتاب

أما أصحاب المعارف فقد تعلقوا في ذلك بشبه :

منها ، أنه لو لم يكن العلم بالله تعالى ضرورياً ، وكان من صفاتنا ، لكان يصح من الواحد منا أن يختار الجبل بدلاً من العلم في الحقة الثانية من النظر ، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جش منه إذا كان له عند ، والعلوم أنه لا يمكن ذلك - فليس إلا أن المعرفة ليست من صفاتنا وإذا لم تكن من صفاتنا كانت ضرورية على ما عولده .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن الواحد منا إذا لم<sup>(١)</sup> يمكنه إيقاع الجبل واختياره بدلاً من العلم في الحقة الثانية من النظر ، لأن العلم يحصل بسبب موجب ، والجبل يحصل بختياره ، وبما يحصل بسبب موجب<sup>(٢)</sup> موجب ، فالجواب أولى بما يحصل بختيار القادحين ، وهذا ما<sup>(٣)</sup> لأشبهه فيه فهذا هو الوجه في ذلك لا ما عولده<sup>(٤)</sup> .

ومنها ،<sup>(٥)</sup> أنهم قالوا : إن السكف إذا لم يبرف في نظره أنه نظر صحيح يؤدي<sup>(٦)</sup> إلى العلم ، فإنه يجب أن لا يدخل تحت تكليفه ، ولا يجوز له<sup>(٧)</sup> الإقدام عليه ، لأن الإقدام عليه كالإقدام على الجبل المطلق .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أنه<sup>(٨)</sup> لا يجب على السكف أن يعلم في نظره أنه موكف ، فله ومؤد إليه ، كما أنه لا يجب أن يعلم فيما يصرف فيه من أحوال معاشه أنه يؤدي إلى التلذذ ، بل يكفي أن يعلم على الحقة في نظره أنه حسن أو واجب . وقد قرر عندهم ، أنه لو كان يؤدي إلى الجبل لكان .

- |                 |            |
|-----------------|------------|
| (١) لا ي        | (٢) سبب في |
| (٣) إما في      | (٤) شئ في  |
| (٥) ومنها هو في | (٦) مؤد في |
| (٧) غلبة من     | (٨) هو في  |

لا يحسن ولا يجب ، فلي هذا الوجه يجوز أن يدخل تحت تكليفه ولا يجب أن يعرف التفصيل الذي قاله .

ومنها ، أنهم قالوا : إن السكف لو كان مكلفاً بالمعرفة لكان يجب أن يعلم صفاتها ، لأن السكف لا بد<sup>(١)</sup> أن يكون علماً بصفة ما كلفه ، والعلوم أنه حال النظر لا يمكنه أن يعلم صفة المعرفة ، ولو وقت المعرفة عند نظره لكان لا يقع إلا حتماً وانتفاءً ، فلا يحسن تكليفه بها ، لأن التكليف بما لا يعلم كالسكف بما لا يطلق في باب القبح .

والجواب عن ذلك ، أن المعرفة إذا اخضت بسبب أو طريق ، وعلم السكف ذلك السبب وميزه عن غيره صار كالعلم علم نفس المعرفة ، إذ المقصود أن يمكنه الاتيان بها ، وذلك يمكن إذا عرف سبب المعرفة كما يمكن إذا عرفها نفسها . وإذا كان كذلك فقد خرج العلم من باب المحس والافتقار . فهذا هو الكلام على أصحاب المعارف على حسب ما يحمله هذا الجبل .

وأما الكلام على أبي القاسم الباقى ، فالأصل فيه هو أن يعلم أنه يني دفعه على أمل له ، وهو ، أن ما يبرف استدلالاً ، لا يجوز أن يبرف إلا استدلالاً ، لأن ما يبرف ضرورية لا يجوز أن يبرف إلا ضرورية .

ونحن قبل أن ندخل<sup>(٢)</sup> بإسلا عنه الطريقة غسده دفعه ابتداء ، فنقول : إن خلاصه لا يخلو إما أن يكون خلاصاً في الصحة ، أو في الوجوب .

فإن كان خلاصاً في الصحة ، فالكلام عليه هو أن قول : قد ثبت أن العلم



من أجناس القصورات فلا يحظر إيمان أن يدخل جنسه تحت مقصوراً أولاً ، فإن لم يدخل جنسه تحت مقصوراً فيجب أن يكون التقديم تعالى قادراً عليه ولا يخرج عن كونه مقصوراً أصلاً ، فإن دخل جنسه تحت مقصوراً ، فالتقديم تعالى أن يكون قادراً عليه أولى ، لأن قدرته على الأجناس إن لم ترد على قدرتنا لا تنقص منها ، وبعد فإن الذي يعبر القصورات في الجنس والمقدار إنما هو القدرة ، والتقديم تعالى قادر قاته ، فإذا كان العلم بالله تعالى <sup>(١)</sup> من القصورات وجب أن يكون قادراً عليه ، وإذا جئت قدرته عليه مع أن يوجد فيها وإذا أوجده فيها كان ضرورياً .

وإن كان خلافه في الموجب فالكلام عليه هو أن قول : إن أهل الآخرة لا يحظر حاكم من أمرين : إما أن يكونوا من أهل الجنة ، أو من أهل النار . فإن كانوا من أهل الجنة فلا يحظر ، إما أن يعرفوا الله تعالى ، أو لا يعرفوه . فإن لم يعرفوه لم يعرفوا استحقاق الثواب من جهته ، وجوزوا اختطاع ما هم فيه من التمس ، وذلك يؤدي إلى التنبس التي عندهم ، وإن عرفوا الله تعالى فلا يحظر ، إما أن يكونوا عرفوه اضطراباً أو لا ، فلا ، لا يجوز أن يعرفوه استدلالاً . لأن الدار والاستدلال يتضمن الشك ، ويؤدي إلى التنبس والتكدير <sup>(٢)</sup> ، وما متبين عندهم ، فلم يبق إلا أن يعرفوه ضرورة على ما عرفت .

ومضى قالوا : إنهم يعرفونه بتذكر النظر والاستدلال فلا يتضمن الشك ولا يؤدي إلى التنبس ، قلنا : لا بد من أن تكون هذه المرفة <sup>(٣)</sup> واحدة منهم

(١) خلاصة من ١

(٢) الخلاف في ١

(٣) خلاصة من ١

أخبارهم ، ولو كان كذلك فيجب أن يختار أحدهم من العلوم ما يبلغ توبه نوب بمصر الأحياء ، والعلوم خلافة .

فإن قيل : فلا يجوز أن يكونوا اثنين إلى هذه المعارف ، فلا يستحقون <sup>(١)</sup> بذلك مدحاً ولا توباً ؟ قلنا : إن هذا سؤال لا يصح من العلم ، لأن مدحهم أنهم مكتمون في دار الآخرة ، والإلزام مدح فشكل . وهذه القصة بينها لمرور على أهل النار ، لأنك تقول : إن حاكم لا يحظر من أمدامرين : إما أن يعرفوا الله تعالى أولاً فإن لم يعرفوه جوزوا اختطاع ما هم فيه من التقلب وذلك يؤدي إلى الروح والراحة للطين عندهم ، فإن عرفوه فلا يحظر ! إما أن يعرفوه اضطراباً ، أو استدلالاً ، لا يجوز أن يعرفوه استدلالاً ، لأن إذا جحد العلم بالله وهو قوة على اختياره النظر والاستدلال جاز أن لا ينظروا أو لا يفكروا ، فلا يعمل لم العلم بالله تعالى يجوزوا اختطاع عقابهم ، وذلك يؤدي إلى الروح والراحة ، وذلك لا يجوز عليهم .

ومضى : فكان يجب في النظر ومن حقه أن يكون محوراً <sup>(٢)</sup> أن يجوز في حالة النظر وقبل العلم اختطاع عقابهم ، وذلك يقتضي أن لا يخاص عقابهم من كل روح وراحة ، وذلك لا يجوز .

ومضى قالوا : إنهم يعرفونه بتذكر النظر والاستدلال ، قلنا : لم يسبق منهم حل فيذكره ، لأن للعلوم من حال كثير من أهل النار أنهم ما نظروا ولا استدلالاً فشكل تصور منهم تذكر .

وبعد فإن إذا جحدنا ذلك موقوفاً على الاختيار ، جاز أن يختار أحدهم من العلوم ما يبلغ توبه نوب ما يكتم طلب معاصيه ، فيستحق المروج من النار ، وهذا محال .

(١) استحقاق في ١

(٢) في ١ ، لا ، محلاً ، محوراً ، ولا ، خطب ما في السابق .

في علم الكلام عامة وفي آراء المعتزلة خاصة ، وفي أسلوب القاضي عبد الجبار بوجه خاص .

ولما كان الأستاذ عبد الكريم عثمان مشغولاً بالقبول بالكلام والاعتزال والقاضي ، لأن رسالته التي أعدها لمصوب على إجازة الدكتوراه تبحث في القاضي عبد الجبار وآرائه الكلامية ومنزله عند المعتزلة ، فلا جرم أنه أطلع من يتمكن من تحقيق هذه الرسالة الخطية .



ولقاضي كتب كثيرة ، منها «الشيء الذي أؤمننا إليه» ومنها غير «الشيء» ولكن مما لا نزاع فيه أن «شرح الأصول» أشهر كتب القاضي ، وأعطى أثرًا ، وأشبهها ذكرًا . وقد كنت أسمع من أستاذي الكبير أحمد أمين في مجالسه وغبته الشديدة في إخراج هذا الكتاب ، الذي يتكشف عن حقيقة آراء المعتزلة .

ومن المعروف أن الأصول التي يمنع حلوها سائر المعتزلة ، والتي لا يوصف للسكر بأنه معتزلي إلا إذا قال لها واحتقها ، وآمن بها ، ودافع عنها ، هي خمسة ، وهي التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والفرق بين التزئين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وقد ذكر القاضي هذه الأصول بالترتيب الذي ذكرناه . ولم يكن الإجماع متفقاً على هذا الترتيب على هذا النحو ، وما لاشك فيه أنه لم يكن كذلك منذ ظهور المعتزلة ذلك أننا إذا أخذنا بمروريات التي تنحى إلى أن المعتزلة إنما نشأوا عندما انفصل وأصل بن سبط ، وعمر بن عبد من حافة الحسن البصري بسبب قولها بأن مرتكب الكبيرة ليس كافراً ولا مؤمناً ، بل في «مقالة بين التزئين» ، لا جرم كان هذا الأصل نقي للمعتزلة بين التزئين ، أول الأصول الخمسة .

وقد نظر القاضي في قضية الاعتزال ، وردد الأقوال المختلفة التي تذكر في حجب شأن الاعتزال ، ولم يحن للمعتزلة كذلك ، واضعاً إلى رأى ذكره في ابتداء هذا الكتاب . من أن أصل الاعتزال هو علي بن أبي طالب باعتبار أنه أول من بحث في دقائق علم الكلام ، وأخذ عنه ابنه محمد بن الحنفية ، ثم ابنه أبو هاشم بن محمد بن الحنفية ، ومنه أخذ وأصل بن عطاء . ولكن هذه الرواية تنوزعها الأسانيد والأدلة التاريخية ، وفيها عسر الصلة بين الشيعة والمعتزلة . ولحق هذا بلقاء مع ما ذكره مؤلفو كتب الفرق مثل الهنداوي والأسيراني وغيرهم من أن علياً بن أبي طالب نهي عن الخوض في أمر القدر ، وقال لثقات الذي سألته إنه طريق دقيق لا ينبغي الخوض فيه . فكيف يتلام هذا الخبر مع ما ذكره القاضي من أن علياً أول من بحث في دقائق علم الكلام . ورجع من هذا الاستطراد إلى النظر في الفتره بين التزئين ، واعتبارها أول الأصول الخمسة .

ولم لا يكون ذلك كذلك . وتعد الفتره بين التزئين هي رأس علم الكلام ، والأصل الذي تدور حوله سائر الأصول الأخرى .

إن هذا يمكن ، بل هو أقرب إلى روح أصول الدين . ذلك أن الفتره بين التزئين تبحث في قضية الإيمان والسكر ، وهذه القضية هي طية الدين وسداه . وقد زالت الشبهة على عهد علي السلام لهداية للسكران إلى طريق الإيمان ، وانفتح بسمه الإسلام . كان العرب مشركين ، إذ عبدوا الأوثان ، فأشركوا مع الله آلهة آخرون دعوا أنها تقربهم إلى الله زلفى . ولذلك كفروا ، وبينى لسك سدهم من جهة المؤمنين أن ظهر ما جاء في كتاب الله من وجوب «التوحيد» ، مصداقاً لقوله تعالى في سورة الأنعام : «قل هو الله أحد» إلى آخر السورة . فالوجود بين فرغ من ذلك الأصل أي المنكر والإيمان ، ومنى يكون المسلمون أو كافراً أو مشركين الذي ذهب به : المعتزلة والأغلب

وبعد ، هو كانوا متكئين بالنظر والاستدلال وتعميل المعرفة ، لكن لا بد من أن يكون لهم طريق إلى الاضطلاع بالكسيف ولن يكون هكذا إلا وقيل توشهم إذا تابوا ، فكأن يجب وقد علموا أنهم يتخلصون بالشبهة من الفكر أن لا يستدلوا بها<sup>(٢١)</sup> ساعة واحدة ، وأن يتوبوا ويتخلصوا من الفكر ، وهذا محال . فلهذه جهة دالة على مثال ما يقوله أبو القاسم البغلي ابتداء .

فأما ما أورده من الشبهة من أن ما يعلم ضرورة لا يجوز إلا أن يعلم ضرورة ، فكيف ذلك ما يعرف استدلالا لا يجوز أن يعرف إلا استدلالا فغير مستقيم ، لأنه جمع بين أمرين من غير علاقة تضمنهما ، فلا يقبل . هل أن فيما نعلم اضطراراً ما يجوز أن يعلم استدلالا ، ألا ترى أن العلم يكون زيفاً للدار ، كما يحصل مشاهدته يحصل بخبر مني ، صادق فصدق مائله . فأما إذا علم ضرورة ، إنما لم يجوز أن يعلم استدلالا ، لا لأنه معلوم ضرورة ، بل لأنه معلوم فقط . ولهذا فإنه لو علم استدلالاً مرة لا يمكنه<sup>(٢٢)</sup> أن يعلم استدلالاً مرة ثانية ، فوجه مقول وهو ، أن النظر والاستدلال قط لا يجمع التطلع واليقين ، لا احتياجه إلى التجويز والتخيل . هل أن العلم بالمشاهدات ، وغيره من الأمور التي قلنا عليها ، من كمال العقل والنظر والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كمال العقل ، فلهذا لم يجوز في هذه الأمور أن نعلم استدلالا ، وهذا غير ثابت في العلوم للكتيبة ، فتأرق أحدها الآخر .

ثم إنه رحمه الله سأل عنه فقال : كيف يصح قولكم أنه تعالى إذا لم يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة ، وجب أن تعرفه بالنظر والاستدلال ، وفي الناس

تسمية هذه على  
أكثر من أن يكون  
العلم

الرد على من يقول  
أن ذلك لا يعرف  
تأنيداً

من قال إنه يعرف تأنيداً<sup>(٢٣)</sup> . وأجاب : بأن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطلب بحجة وجبة حتى يجعله كاتفاقاً في عقله ، وما هذا سواه لا يجوز أن يكون طريقاً للعلم ولهذا لم يذكره في الطرق المذكورة .

والذي يدل على ذلك هو أن التقليد لا يجوز إلا أن يقبله أرباب للذهاب جهة ، أو لا يقبله واحداً منهم إذ لا معنى لتقليد بعضهم دون بعض لعدم الحرية والاختصاص ، لا يجوز أن يقبله أرباب للذهاب جهة لأنه يؤدي إلى احتجاج الاعتقادات المتضادات ، فلم يبق إلا أن لا يقبله واحداً منهم ، ويثبت على النظر والاستدلال .

فإن قالوا فقد الأرحميين لتقليد مزية على تقليد غيره ، قلنا : ليس الأرحم وحده من أمارات الحق ، ولهذا فليترك كثيراً من دهبانية التصاري قد يسوق الأرحم الثانية مع كونهم على الباطل ، وهذا وجه . ومن وجه آخر ، وهو أن يقال : ما من طائفة إلا وفيها زهاد وعباد ، فلا يجوز ، إنما أن يقبل زهاد الطوائف أجمع أو لا يقبل واحداً منهم إذ لا معنى لتقليد بعضهم دون بعض ، لتعدد الحرية والاختصاص ؛ لا يجوز أن يقبل زهاد الطوائف أجمع لأن ل هذا اجتباب الاعتقادات المتضادات ، فلم يبق إلا أن لا يقبل واحداً منهم ويثبت على النظر والاستدلال .

فإن قالوا فقد الأكثرين فليكثر مزية ، قلنا : ليست السكينة من أمارات

(٢١) يقول القاضي في الفقه ١٢ : ٧٠ معلوماً في الكتب : القول بالتقليد يؤدي إلى جحد الضرورة . لأن تقليد من يقول بضم الأجسام ليس قول من عليه من يقول بتأنيدها . فوجب لها أن يثبت . وتأنيدها لو أنها لم يخرج من كلا الاعتقدين ، وكلاماً على . ولا يصح التقليد لشكرك . ولا صلاح .

الحق ، ولا الثقة من علامات <sup>(١)</sup> الباطل . ولهذا ذم الله الأكثرين بقوله : **« وَاكْثَرُهُمْ ظَالِمُونَ كَاثِرُونَ »** <sup>(٢)</sup> ، و**« وَكَثَرُوا لِبَدَلِهِمْ »** <sup>(٣)</sup> ، و**« وَبَدَعَ الْأَقْبَانِ بِقَوْلِهِ جُلَّ وَعِزُّهُ »** <sup>(٤)</sup> ، و**« قَلِيلٌ مَا هُمْ »** ، و**« وَمَا آتَاهُ إِلَّا لَيْلٌ »** ، و**« قَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ »** <sup>(٥)</sup> . وقال الشاعر <sup>(٦)</sup> في القليل :

نعربنا أنا قليل عديدنا      فقلت لما إن الكرم قليل

ولهذا فإن الحارث بن سوط لما قال لأُمير المؤمنين علي <sup>(٧)</sup> عليه السلام : أتري يا أمير المؤمنين أن أهل الشام مع كثرتهم على الباطل وأهل العراق مع قلة على الحق ، فقال له : يا جابر إنه كابوس عليك ، الحق لا يعرف بالرجال ، وإنما الرجال يعرفون بالحق ، اعرف الحق تعرف أهل قرا أم كثروا ، واعرف الباطل اعرف أهل قرا أم كثروا .

فإن قالوا ليس قد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : عليكم بالسواد الأعظم ، فهذا يدل على أن تقليد الأكثرين أولى ، قلنا : إن صح هذا الخبر وثبت فالمراد به أن الأمة متى أجمعت على حكم شرعي يجب متابعتها ولا يجوز مخالفتهم .

ومن جيد ما يستدل عليه في فساد التقليد هو ، أن التقليد لا يجوز إما أن يفتقد العالم أو غير العالم ، لا يدل أن يفتقد غير العالم ، فإنما قلد العالم فلا يجوز ذلك العالم إما أن يكون قد علم ما قد <sup>(٨)</sup> عليه تقليداً ، أو بطريقة أخرى .

(١) أسرار في ص

(٢) ما بين الجوف ورد في ص على نحو التالي : **« وَكَثَرُوا لِبَدَلِهِمْ »** ، و**« كَثَرُوا »** ، و**« كَثَرُوا »** ، الآية الأولى مائة ١٠٠ ، ومائة بكسر الهمزة

(٣) عز وجل في ص

(٤) سورة ص ٢٤ وهو ١٠٠ وسبأ ١٣

(٥) أو التائي ، وقال هذا البيت هو السواد .

(٦) ناصب من ص . (٧) ناصب من هـ .

لا يجوز أن يكون قد علمه تقليداً ، لأن الكلام فيه كالسكلام في الأول يؤدي إلى ما لا ينشأ من التقليد ومقلدي التقليد ، وهذا حال وإن علمه بطريقة أخرى ، فلا يجوز إما أن بنفسه اضطراراً أو استدلالاً لا يجوز أن يملكه اضطراراً لما تقدم من الرجوع لأنه كان يجب أن يشاكر فيه ، ثم يبق إلا أن يملكه استدلالاً على ما قوله . وهذا بين في فساد التقليد .

وما يستدل عليه <sup>(١)</sup> في فساد التقليد وهو أمود أن <sup>(٢)</sup> التقليد لا يأمن خطأ من قدّم فيها بقدم عليه من الاعتقاد وأن يكون جهلاً قبيحاً ، والإقدام على . لا يؤمن كونه جهلاً قبيحاً بمنزلة الإقدام عليه مع القطع على ذلك .

فإن قيل : أليس يجوز تم <sup>(٣)</sup> تقليد الرسول فقد دخلتم فيها حتم علينا ، فقد استدل الله أن يكون ذلك تقليداً ، لأن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يضاهيه بحجة وجبة ، ونحن إنما قلنا بقوله لا يجوز العلم المدح عليه .

فإن قيل : أليس يجوز تم تقليد العالم ، قلنا : إن ذلك ليس بتقليد ، وإنما يجوز ما له الرجوع إلى قول العالم بقوله تعالى : **« فَاسْتَأْذِنُوا مِنْهُمْ »** <sup>(٤)</sup> ، ولأن الأمة التفتت على أن له الرجوع إليه ، فلا يكون تقليداً . وبعد فإنا إنما سوغناه ذلك في القروع ، وفيما يكون طريقة الاختيار ، فلا يصح قياس الأصول عليه ، وعلى أن لم يجوز لعالم أن يستدق ما يقوله العالم والقطع عليه وعلى أن خلافه كذب ، وإنما التقى سوغناه له أن يسل قوله قط .

(١) ناصب من هـ

(٢) هو أن في ص

(٣) وروى المبرور عن نحو أكثر أيضاً هو أنه قد حدثت الرسول الخ

(٤) الآية ٥



ثم ينظر في كونه قديماً ، فيحصل له العلم بأنه ليس يحس ولا عرض ولا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام والأعراض من المجاورة والمحلل وغير ذلك من الصفات المحيطة والارتضاع والأشهاد والاعتزال من مكان إلى مكان ولا يجوز<sup>(١)</sup> الزيادة ولا<sup>(٢)</sup> نقصان عليه .

ثم ينظر في أنه لا يجوز عليه الزيادة والنقصان فيحصل له العلم بأنه غني لا يجوز عليه الحاجة ، إذ الحاجة إنما تجوز على من يجوز عليه الزيادة والنقصان . ثم ينظر في أنه لا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من المجاورة والتأنيث والسمية والحلول ، فيحصل له العلم بأنه لا يرى بالأبصار ولا يترك بشئ من الحواس .

ثم ينظر في أنه لو كان معه ثلث ثمانية ، وهذا يؤدي إلى النقص الذي لا يجوز إلا على الأجسام ، فيحصل له العلم بأنه واحد لا ثاني له يشاركه في القدم والإلهية ، فيكون قد حصل له العلم بكامل التوحيد .

ثم ينظر بعد ذلك<sup>(٣)</sup> في أنه عالم بفتح القبيح ومستنق عنه وعالم باستنائه عنه فيحصل له العلم بكونه عدلاً حكماً ، لا يفتصل القبيح ، ولا يخل بالواجب . ولا يأمر بالقبيح ، ولا ينهى عن الحسن ، وأن أفعاله كلها حسنة .

فهذه الطرق يحصل للرؤية التوحيد والعدل فهذه جملة أجملها<sup>(٤)</sup> راحة الله ليصلها<sup>(٥)</sup> من بعد .

ثم إنه راحة الله لما فرغ من المقدمة التي قسمها ، عاد إلى الكلام في أن معرفة الله تعالى واجبة ، ويرتب عليه الكلام في أن النظر في طريق معرفة الله<sup>(٦)</sup> واجب .

والأفضل في ذلك ، أن النظر في طريق معرفة الله تعالى واجب<sup>(١)</sup> . ثم ليس هو التصديق فيه ، وإنما التصديق في المعرفة ، حتى لو أمكننا تحصيل المعرفة بدون إمكان لا معنى لإيجابه .

وقد خالفنا في ذلك أصحاب الشارح إلا أنهم اختلفوا ، فهم من قال : إن الشارح كلها تحصل للملك وحده لا يوجبون النظر البتة ، ومنهم من قال : إن الشارح تحصل بطريق المحل عند النظر ، فيوجبون النظر إليه . ولكن<sup>(٢)</sup> لا على هذا الوجه الذي أوجبنا ، فيخالف ويتناوبهم .

والأفضل في هذا الباب أن يعلم أن وجوب كل نظر يتلغى به الضرر من شبه مقرر في عقل كل عاقل ، ولا شبهة في ذلك وإنما يشبهه الحاصل في بعض الأنظار النفسية هل هو بهذه الصفة أم لا .

ثم إذا أردنا أن نعلم وجوب بعض الأنظار النفسية التي هذا حالها ، نلحظه بالجهة للقررة في العقل ، وعمل الحال فيه كالحال في العلم بفتح العلم على الجملة ، والزم بأن هذا بفتح علم ، فكما<sup>(٣)</sup> أنا عند هذين الملمين مختار منهما<sup>(٤)</sup> هذا كالمعنى بفتح العلم للملمين إلحاقاً بالجهة للقررة في العقل ، كذلك هي . إذا ثبت هذا ، ومنهم أن<sup>(٥)</sup> النظر في طريق معرفة الله تعالى مما يتلغى به الضرر من النفس ، ثبت وجوبه .

(١) لأن واجب النظر عام بعد العلم لأنه أساس التكليف ، والنظر من قبل العلم عند أنه يكون بحسب قواعده ، وكذلك المعرفة ، ووجودها من جهة الله صريح لأنه لا مانع من علمه ... ويصح أن يعرف منها أو من أحد ما يحسن به أن يتكلم به ... فيصح أن يكلمها الله انظر في ١٢ : ١١٢٢ ويؤيد الجواب وجهة نظر الفلاس في أن النظر هو الذي ينشئ له العلم . انظر الإيضاح في الجواب ٣  
(٢) خلاصة من م  
(٣) كافي م  
(٤) خلاصة من م  
(٥) خلاصة من م

ليس بها  
معرفة الله  
بمعرفة الله  
بمعرفة الله  
بمعرفة الله

لا يرى  
بمعرفة الله  
بمعرفة الله

واحد  
بمعرفة الله  
بمعرفة الله

أنا قال

والله أن يعرف  
بمعرفة الله  
بمعرفة الله  
بمعرفة الله

- |                |                  |
|----------------|------------------|
| (١) خلاصة من م | (٢) خلاصة من م   |
| (٣) خلاصة من م | (٤) أمه          |
| (٥) ليس من م   | (٦) الله تعالى م |

فإن قال : وما ذلك الضرر الذي يتدفق عن النفس بالنظر في طريق معرفة الله تعالى (١) ، قيل له : هو (٢) الضرر الذي يخاف المرء (٣) عند تركه النظر (٤) فإن المكلف إذا بلغ كمال العقل لا بد من أن يخاف من ترك النظر (٥) ضرراً لأسب من الأسباب .

فإن قال : وما أسباب الخوف ؟ قلنا : تختلف ، فربما يكون اختلاطه بالناس وسماع اختلافهم في الأديان وتضليل بعضهم بعضاً ، وتكفير بعضهم بعضاً ، وقول كل واحد منهم للآخر إن الحق في جانب ، وإن ما أنت عليه باطل يؤدي إلى الفلاح ، فعند هذا يخاف العقل إن لم ينظر ولم يتفكر أن يقع في ورطة ومهلكة ، وربما يكون سبب الخوف دعاة البدع وقصص القاصين وتخويف المخوفين ، وربما يكون ذلك بخاطر (٦) من جهة الله تعالى أو من جهة بعض اللاشعرة ، وربما يتقرب الخوف بأن ينظر في كتاب غيري (٧) هناك مكتوباً : لا يأمن أن يكون لك صانع صنعتك ، وسر درك ، إن أطمعنا أمثالك ، وإن عصيته عاقبتك . فعند هذه الأسباب أو عند بعضها لا بد من أن يخاف من ترك النظر ضرراً ، حتى لو لم يخف البتة لم يكن مكلفاً ولا محققاً ؛ إذ العقل إذا خوف بأمره صبيحة حاف لا محالة . وقد تقرر في النقل أن دفع الضرر عن النفس واجب سواء كان معلوماً أو مظنوناً ، وسواء كان مستانداً أو غير مستند ، إذا كان الدفع به دون الدفع عن أخت وجوب النظر في طريق معرفة الله تعالى .

فإن قيل : ما أنكرتم أن ضرر النظر أكبر من الضرر الذي يتدفق به ؟ قلنا : لأن الضرر الذي يتدفق بالنظر هو ضرر العقاب ولا شبهة في أن ضرر النظر حوته .

ومضى قيل : إن ذلك الضرر يمكن دفعه عن النفس بالتقليد أو بأن يعرف الله تعالى اضطراً أو مشاهدة فلا يحتاج إلى النظر والاستدلال ، قلنا : قد تسكنا على هاتين الساتتين وبيننا هذا التقليد وأنه تعالى لا يجوز أن يعرف اضطراً ولا بالمشاهدة .

ومضى قيل : إن ذلك الضرر مظنون فلا يجب دفعه ، قلنا : لا فرق بين أن يكون الضرر سائناً أو معلوماً في وجوب دفعه ، ألا ترى أنه لا فرق بين أن يشاهد في الطريق سبباً ، وبين أن يخبر خبر بذلك ، فإنه يلزمه تجنب عن سلوك تلك الطريق قبل هذا يجرى الكلام في ذلك .

**فصل :** ثم أنه رحمه الله سلف على الجملة المقسمة الترضي المقصود بالباب وهو الكلام في أن النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات ، ورنه على الفصل الذي قبله لما كان ذلك كلام في وجوب النظر ، وهذا كلام في أنه أول الواجبات .

ودل على ذلك بأنه قال : سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن إلا بعد معرفة الله تعالى ، ومعرفة الله لا تحصل إلا بالنظر فيجب أن يكون النظر أول الواجبات (٨) .

ونحن قبل إيراد الدلالة على ذلك نبين المراد بهذه العبارة فإن إطلاقها

(١) بالعادة من م .  
(٢) البعد في م .  
(٣) محاطة في م .  
(٤) بالعادة من م .  
(٥) ما بين الركنين الناس من م .  
(٦) أو - أبطل .

(١) وأول من آل بإلزام الخوف بالعقل في ورود الدعوى هو جهم بن صفوان . انظر نقله والرجل ١ : ١١٥ ، والاصول فليط ١ : ١٠١ ، ٧٢٢ .

يوم أنه لا يجوز أن يكون في الواجبات ما يجب على المرء حال توجبه التكليف عليه كالنظر ، وليس كذلك . فحين من دخل ذرع البئر ثم توجه عليه التكليف <sup>(١)</sup> يلزم الخروج عنه <sup>(٢)</sup> كما يجب عليه النظر ؛ هذا بقوله ، وذلك بجارحه . وكذلك من كان عليه دين ، أو عنده دينه ثم توجه عليه التكليف فإنه يلزم الخروج عن عبده ، وذلك كما يلزمه النظر .

إذا ثبت هذا فاعلم أن المراد بقولنا إن النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات أنه من الواجبات التي لا ينفك للتكليف عنه بوجه من الوجوه .

والدليل على ذلك ، أن سائر الواجبات إما أن تتأخر عن معرفة الله تعالى أو يجوز اشكالك للتكليف عن وجوبه عليه . وكلامنا فيها لا ينفك للتكليف عنه بوجه من الوجوه .

وبين ذلك أن الواجبات على ضربين : عقلية وشرعية ، فالعقليات نحو رد الذبابة وقضاء الدين وشكر النعمة فما من شيء منها إلا ويجوز اشكالك للتكليف عنه بحال من الأحوال ، وأما الشرعية ، فالشرط فيها إيقاعها على وجه القرينة والبيادة إلى الله تعالى ، وذلك لا يحسن إلا بعد معرفة الله تعالى .

فإن قيل كيف يصح قولك أنه لا يجوز أن ينفك عن وجوب شكر النعمة عليه ؟ قلنا : لأن النعمة لا يجوز أن تكون من قبل الله تعالى ؛ وشكره لله تعالى لا يجب إلا بعد <sup>(٣)</sup> معرفته ونحوه <sup>(٤)</sup> وعلة ، وأنه قصد ذلك الإحسان إليه ، وإما أن تكون من قبل الآخرين ؛ فلا دوى لها أن يكون أجنبياً ولا شك

(١) في من على البحر المثل : لا يلزم الخروج من عبده  
(٢) في من على البحر المثل : معرفته بوجوبه .

في جواز اشكالكه عن وجوب شكر نعمة الأجنبي عليه ، وبقي أن يقال أنه لا يجوز أن ينفك عن وجوب شكر أجوبه عليه ، وهذا فقير متبع أن يكون فرضها بالقاربة قضاء الوطر وتفيذ الشبهة فلا يلزم شكرها .

فإن قيل : أليس التكليف إذا علم فصح النظر والتكليف وغيرهما من الصانع يلزم <sup>(١)</sup> الاجتناب عنها فهلا جملناه أول الواجبات ؟ قلنا : كلامنا فيها يلزم التكليف والنظر والتكليف وغيرهما من الصانع ليس بهذه الترتيب ، وإن أحداً يمكنه الاجتناب عن <sup>(٢)</sup> الصانع وإن لم يفعل فعلاً .

فإن قال : هذا لا يمكن ، لأن القادر بالقدر لا ينفك عن الأخذ والترك ، قلنا : هذا أصل قائم عندنا ، والدليل على ذلك ما ذكره شيخنا أبو إسحق ابن عياش <sup>(٣)</sup> ، وهو أن أحداً لا يريد تصرفات الناس في الأموات ولا بكرها ، فقد خلا من الشيء ، وعن ضده .

فإن قيل : إنه معرض ، فلم يخل عن عذرين الضدين إلا إلى ثالث هو الإعراض ، قلنا : الإعراض ليس بمعنى ، لأنه لا يعلم ضرورة ولا طريق إليه .

فإن قال : إن إليه طريقاً وهو كونه معرضاً ، قيل له : ليس المعرض بكونه معرضاً ، والأكلان بعد من نفسه ، كما بعد كونه مريضاً أو كارهاً من عبده ، وقد علم خلافه .

فإن قيل : فلا جملتم النظر في وجوب النظر أول الواجبات ؟ قلنا : إن للتكليف إذا بلغ كمال العقل لا بد أن يخالف من تركه النظر ضرراً لسبب من

(١) يلزم في من .  
(٢) من في من .

(٣) قال القاضي : وهو الذي مررت عليه أولاً ، وهو من النوع والزم والنظر على حد علمه . ذكره القاضي في المجلد العاشر . انظر للمدة والألم في ١٠٧ .

سوق : حلايل  
الشرع في وجوب  
النظر أول  
الواجبات وأول



الأسباب ، وعلم وجوبه عليه ضرورة أو يارد إلى ما هو معلوم ضرورة فلا يحتاج إلى النظر والاستدلال ، على أننا لم نعين النظر بل أطلقنا وقتنا : النظر في طريق معرفة الله تعالى أول التواحيات ، فقد كان النظر في وجوب النظر نظراً في طريق معرفة الله تعالى ، بلز أن يكون أول التواحيات .

حالا يكون العلم  
به أول التواحيات

فإن قيل : فلا يجمع العلم بالله تعالى أول التواحيات فإنه هو المقصود بالباب ؟ قلنا : إنه وإن كان كذلك إلا أنه يتأخر في الحصول عن النظر ولا يعمل إلا به ، فيجب أن يكون النظر أول التواحيات .

فإن قيل : يلزم على هذا أن يكون القصد إلى النظر واختياره أول التواحيات فإن النظر لا يعمل إلا به ، قلنا : ليس كذلك لأن النظر مجرد الفعل ، ومجرد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة ، وحيث يقع مع القصد فالتعديتق نبهاً له .

وعار الحيل فيه كالحال في إرادة الأكل مع الأكل ، فكأن أن الأكل لا يحتاج إلى الإرادة وحيث تقع معه إنما تقع نيابة للأكل ، والقصد هو الأكل ، وكذلك ههنا .

وكذلك فإن أحدنا لو كان على شفير البنية والنار وهو عالم بما في البنية من النافع وما <sup>(١)</sup> في النار من المضر وسلبه الله تعالى إرادة دخول البنية وخاف فيه إرادة دخول النار ، فإنه يدخل البنية لأجل نفع دون النار من غير قصد ولزادة فلم أن مجرد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة .

يبين ما ذكرناه ووضحه ، أن الواحد منا لو كافى بالنظر ومنع عن القصد والإرادة ، لسكان بمن <sup>(٢)</sup> تسكينه بالنظر <sup>(٣)</sup> فقد كان النظر يحتاج إلى القصد

(١) وعالم بما في مـ .

(٢) بالنظر تسكينه في مـ .

(٣) وكيفية في مـ .

(٤) ولو في مـ .

والإرادة ، تسكين تسكينه بالنظر تسكينه ما لا يطلق ، وليس كذلك الشرقة لأن الشرقة محتاجة إلى النظر ، حتى لو منع من النظر لما حسن تسكينه بالشرقة ، لأن تسكينه بها تسكينه ما لا يطلق .

فإن قيل : فلا تقم بين انطوف الذي يحصل عند ترك النظر أول التواحيات ، قلنا : هذا خفف من الكلام وخلل من القول ، لأن الخوف من شرائط التسكين ، فكيف <sup>(١)</sup> يعمل واجباً على التسكين ، فضلاً عن أن يكون أول التواحيات ؟ فلو <sup>(٢)</sup> هذا ، بلز أن يقال : إن كمال الفعل أول التواحيات ، وإن كان من شرائط التسكين .

والعلم أن هذا انطوف إنما يكون من قبلنا ، ولا يجوز أن يكون من قبل الله تعالى لأن الرجح به إلى طين مخصوص ولا حكم لمثل إلا إذا صدر من إشارة صحيحة ، والأشارة لا تجوز على الله تعالى لأنه عالم لذاته ، فهو وجد من جهة الظن والحال هذه ، فنزل منزلة الظن السوداني ، وذلك مستحيل عليه . بين ذلك أن الظن لا يجوز إنما أن يكون من قبل الاعتقاد على ما قاله الشيخ أبو هاشم ، أو يكون جنساً برأيه على ما يقوله باقي المشيوخ . فإن كان من قبيل الاعتقاد فلا يجوز إلا أن يكون معتقده على ما اعتقده عليه ، أو لا يكون كذلك ، فإن كان معتقده على ما اعتقده عليه لم يكن ظناً وكان عقلاً وإن لم يكن كذلك كان جبلاً قبيحاً ، والله تعالى منزّه عنه . وإن كان جنساً برأيه ، فإنه لا يترك عن التجاوز الذي هو اعتقاد

حالا يكون العلم  
به أول التواحيات

مخصوص ، فخل ذلك الاعتقاد لا يخلو إما أن يكون مستقده على ما اعتقده عليه ، أو لا يكون كذلك ، فإن كان مستقده على ما اعتقده عليه لم يكن غلًا بل يكون عدلاً ، وإن لم يكن كذلك كان جهلاً قبيحاً والله تعالى منزّه عن الجهل والقبح .

فصل من هذا أن الخوف لا بد من أن يكون من ضلالتنا ، ثم لا يتبع مع ذلك أن يكون من شرائط التكليف .

فإن قيل : لو كان الرجوع بالخوف إلى ما ذكرتموه من الظن المخصوص لسكان لا يدخل في الظروف ، والظن<sup>(١)</sup> أن أحدنا يخاف الموت مع كونه مقطوعاً به ، قيل له : إنما نخاف الموت ، وإنما خوفنا من الوقت الذي يحدث فيه وينزل وذلك غير معلوم ، وذلك<sup>(٢)</sup> تحقق الخوف به .

فإن قيل : أليس اللاشك بخافون عذاب<sup>(٣)</sup> الله تعالى ، قال الله تعالى : **« يخافون ربهم من فوقهم ويعلفون ما يأمرون »**<sup>(٤)</sup> مع عدمهم بأنهم لا يبدؤونه قلنا : إنهم لا يخافون العذاب على الحقيقة ، وإنما خوفهم خوف توقي وحذر على ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله تعالى<sup>(٥)</sup> .

فإن قيل : فلا جاز أن تكون متعددة الأداة والنظر في أحوال القادرين أول الواجبات ! قلنا : المتعدد مما لا يقف على اختيار المكاتب ، بل يحصل على طريقة الوجوب والشكف إذا بلغ كمال العقل لا بد من أن يشهد الأداة وبغيرها<sup>(٦)</sup> ضرورة فلا يحتاج إلى نظر في ذلك ولا استدلال ، فلو أنه

(١) وسلم في م . (٢) وذلك في م .

(٣) العذاب من الله في م .

(٤) التعل -

(٥) فاصلة من أ . وأبو هاشم هو عبد السلام البجلي زعيم الشيعة من الفترة حق سنة ٣٢١ هـ . ذكره صاحب الأثر في العصابة التاسعة ص ٩٤ . والظاهر أنه المجلد من أصحار . وإن قاله في بعض الأمور .

(٦) أو يعلفون م .

احتاج إلى ذلك فإنما لم قيد النظر بل أطلقنا قلنا : النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات .

فصل من هذه الجهة أن النظر في طريق معرفة الله تعالى أول<sup>(١)</sup> الواجبات العقلية على التقى الذي تقدم .

وأما الواجبات الشرعية فكل ما ذكره رحمه الله في الشكيب قبلنا : أحدها ما هو من باب الوصف والقول والبيان ، والآخر ما هو خارج عن هذا الباب .

أما الأول : فهو كالإقرار بالشهادتين وما يجري هذا الجرى ، والثاني : هو من باب الصلاة والصيام والحج وما شاكل ذلك . وكلاهما يوجب تأخر عن معرفة الله تعالى .

أما الصلاة والصيام وغيرهما من العبادات فالشرط فيها إيقاعها على وجه القربة والعبادة ، وذلك لا يحسن<sup>(٢)</sup> إلا بعد العلم بالله وتوحيده وعده .

وأما الإقرار بالشهادتين فلا شك في أنه متأخر عن معرفة الله تعالى ، لأننا لو خيلنا وقضيت النفل ما كنا نوجب الإقرار بذلك إلا عند من يثقته تهيبة في دينه فهو إذا أمر شرعي ، والتكاليف الشرعية لا شك في تأخرها عن معرفة الله تعالى<sup>(٣)</sup> وتوحيده ، وعده هذا وجه ومن وجه آخر ، إن الأمر بالشهادتين صورته : « أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله » وهذا قول بمنحى الصدق والكشف ، متردد بينهما ، فالتقرب بهما لا بد من أن يكون على بصيرة مما يجر به بحيث لا يجوز خلافه حتى يحسن منه ذلك ولا قبح .

(١) في م . أول يستعمل على جميع . (٢) يحصل في أ .

(٣) فاصلة من م .

حسب ما يكون  
مصادرة الأداة  
وقد ذكرنا في  
المرتب أول  
الواجبات

قد بان بهذه الجملية مصادق ما قاله<sup>(١)</sup> رحمه الله : أن سائر الشرائع من قول وفعل لا يحسن إلا بعد معرفة الله تعالى وثبت أن معرفة الله تعالى لا تحصل إلا بالنظر فيجب أن يكون النظر قول الواجبات .

**فصل** ، اعلم أن سيق الكلام في أن معرفة الله تعالى وادية وأنها لا تحصل إلا بالنظر وأن النظر واجب وأنه أول الواجبات لما اقتضى أن تكون الدلالة بالنظر الرجوب وقد دل عليه بانظر الحسن قتال ، إن سائر الشرائع من قول وفعل لا يحسن إلا بعد معرفة الله تعالى ، اعلم عند ذلك بوجودين اثنين : أحدهما : أن الحسن لا ينفك عن الرجوب في الواجبات الشرعية ، ولهذا إن الصلاة قبل الوقت كما لا تجب لا تحسن ، وكذلك صوم شهر رمضان قبل دخول الشهر كما لا يحسن لا يجب ، وكذلك الحج عند فقد الاستقامة كما لا يجب لا يحسن فلا فرق بين أن يذكر بالنظر<sup>(٢)</sup> الحسن ، وبين أن يذكر بالنظر<sup>(٣)</sup> الرجوب إذا كان الحال ما ذكرناه .

إلا أن هذه الطريقة مما لا يجرؤ في جمع الواجبات الشرعية ، فإن الزكاة قبل دخول المحول تحسن وإن لم تجب ، وإن استغفر عنه فالأول أن يستدوجها آخر وهو ، أن الرجوب يفرع على الحسن ، فلا يكون الواجب واجباً حتى يكون حسناً ، وإن جاز من العقل أن يكون حسناً وإن لم يجب ، إلا ثبت هذا ، وقد بين رحمه الله أن سائر الشرائع من قول وفعل لا يحسن إلا بعد معرفة الله تعالى ، فبان لا يجب أولى وأحق ، فهذا هو المنز الثاني .

الحسن لا ينفك  
عن الرجوب في  
الواجبات الشرعية  
إلا في بعض  
الواجبات

**فصل** : ثم بانه رحمه الله سأل نفسه فقال : إن قيل ما أول ما أنتم الله عليه قتال : خلقه إلى حيّاً يمتنع<sup>(١)</sup> .

اعلم أنه لما كان ديناً وأجبات لها أول وآخر ، وتبين أولها ، وكان الله تعالى علينا نعم لها أول وآخر ، أراد أن يشكركم فيها .  
والأصل أن بين أولها حقيقة النعمة والنعم وما يتصل بذلك .

اعلم ، أن النعمة هي كل منفعة حسنة واصلت إلى التبر إذا قصد فاعلمها بها وجه الإحسان إليه .

ولابد من أن تكون منفعة ، لأنها لو كانت مضرّة محضة لما كانت نعمة .  
وقوله مضرّة محضة احتراز عن<sup>(٢)</sup> الآلام والأقسام التي يوصيها الله تعالى إلى الحيوانات ، فإنها لما كانت في مقابلتها الأعراض القوية عليها لا تكون مضرّة محضة .

ولابد من أن تكون حسنة ، لأنها لو كانت قبيحة لما استحق عليها الشكر .  
والنعمة من حقها أن يستحق عليها الشكر . هذا هو الذي يقوله الشيخ أبو علي<sup>(٣)</sup> .

وقد خالته فيه أبو هاشم ، وجوز في النعمة أن تكون قبيحة ، واستدل

(١) أن الله سبحانه وتعالى عند الشكر لا ينظر إلا لحسنه ، وإن كان قوله : خلقه إلى حيّاً يمتنع من الخلق ، ولا كان خلقه إلى حيّاً يمتنع من خلقه .  
(٢) وهو عدم توبخ : أحدهما لا يدر عليه لا أنه كالإمام والإمام يمتنع التوبخ والمقتضى ترك الشكر ، وتوبيخه يمتنع عليه غير أنه كما تقدم عليه الله وحمولته : أنه ما يصل إليه من جهة الله على الخليفة كالإمام والآخر ما يكون في الحكم كأنه من جهة الله كالمسلم والمسلم والمسلم .

(٣) من قول من

(١) هو محمد بن عبد الوهاب الجاني . من زعماء مدرسة البصرة الانتزالية ، وأبوه يلقبون بالشيخ . توفي سنة ٢٠٣ هـ . انظر لحيّة والأمن . ٨٠ .

(٢) نقل في

(١) نقل في

(٢) نقل في

على ذلك بأن قال : إن الله تعالى لو أناب من لم يستحق الثواب فإنه يكون منسباً عليه مع أن ذلك قبيح . وإنما قلنا إنه قبيح لأنه لا ينفع من الصلح . والابتداء به قبيح . ألا ترى أنه يفتح من أحدنا أن يدفع أجيباً على الحد الذي يدفع ولديه لا توجه سوى ما ذكرناه من أن الابتداء بالصالح قبيح ، وكذلك فإن أحدنا لو كان (١) مكث الخير جميع ما يملكه حتى يقرر عنه لكان منسباً عليه بذلك مستحقاً ففكر من جهة وإن كان ما فعله قبيحاً قوله عز وجل : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط » (٢) « إلا أن لآلئ على أن يقول إن (٣) لا اسم (٤) أن ذلك نعمة ، لأن من حق النعمة أن يستحق عليها الشكر ، ولو فسد الله تعالى عن ذلك ، لم يستحق الشكر ، ولو استحق الشكر من الخلق فإنما يستحق لأن الخلق وصل إلى ذلك الثواب والنعمة من جهة عز وجل ، وكذلك الكلام حين مكث الخير جميع ما يملكه أنه لا يستحق بذلك الذي فيه مدد ولا شكراً ، ولو استحق الشكر من جهة إنما يستحق لأنه وصل إلى ما وصل إليه من النافع من جهة وهذا خير مستبعد ، لأنه ليس يجب في العلم أن يكون قد فعل شيئاً فيستحق به الشكر لا محالة ، بل لا يتحقق استحقاقه لشكر وإن لم يكن منه (٥) فعل أصلاً . ألا ترى أن من اكتسب في جنب الخير مالا باره شكر ذلك الخير وإن لم يكن منه إليه فعل ينصرف هذا الشكر إليه . وكذلك فإن أحدنا إذا أمر غلامه بأن يدفع دراهم إلى الخير ، يكون منسباً عليه ، مستحقاً ففكر من جهة وإن لم يكن منه إليه فعل . وكذلك فمن لم يطلب (٦) غرضه بالخير كان منسباً عليه مستحقاً لشكر من جهة من غير فعل ينصرف إليه الشكر .

(١) نعمة من من

(٢) إنما في من

(٣) منه إليه في من

(٤) آل عمران ٦٦

(٥) ما في من

(٦) يطلبه في من

فعل أن النعم قد يكون منسباً عليه مستحقاً ففكر وإن لم يكن له فعل أصلاً ، كما أن الخلق بالرجب قد يكون مستحقاً للنعمة وإن لم يكن منه فعل . واعتبرنا أن تسكون واعتبة إلى الخير لأنه لو أوصيها إلى نفسه لا تسكون نعمة لأن من حق النعمة أن يستحق عليها الشكر ، ومن السبق أن يستحق الإغناز من شبه نفسه الشكر .

واعتبرنا أن يكون غايتها قصد بها الإحسان إليه ، لأنه لو لم يقصد بها منتهى وكان مقصده منفعة شبه لم يكن منسباً (١) . ألا ترى أن البرزخ (٢) قدور إلى غير ذلك (٣) من زلفته ما شاء وأخذته الثمن فإنه لا يكون منسباً عليه لما قصد بذلك دفع شبه لا نعمة ، وكذلك فمن قطع الثياب القاصرة لحراره وظفانه يبرع عليهم إذا بالهم ، لم يكن بذلك منسباً عليهم ، لما كان غرض بذلك دفع شبه لا نعمة ، وكذلك فمن أغنى على أولاده غنى جميلة اسرور نفسه لم يكن بذلك منسباً عليهم لما كان غرض بذلك دفع شبه ، وإن كان الغالب من حال الآباء أنهم إذا أغفوا شيئاً على أولادهم كان (٤) غرضهم منع الأولاد ومصرتهم وما ثبت لهم من السرور يكون على وجه التبع ، فذلك يحكم بكونهم منصفين عليهم ، وكذلك فمن استأجر أجيراً ووفر عليه الأجرة لم يكن بذلك منسباً عليه لما كان غرضه بذلك دفع شبه ، ولا يلزم على هذا التكليف ، فيقال : كان يجب أن لا يكون لله تعالى منسباً به علينا ، لأجل أن النفع يستحيل عليه حل وعز فلا يمكن أن يكون غرضه بذلك دفع شبه ، وإنما غرضه بذلك تربيته إلى درجة لا تنال إلا بالتكليف ، قصد أنه لا بد من أن يكون قصد غايتها بها وجه الإحسان إلى الخير .

(١) منسباً عليه في من

(٢) هفت ومانه نمان به الثياب

(٣) نرف في من

(٤) بلان في من

أن المسلمين في الصدر الأول كانوا يرجعون في التوحيد إلى كتاب الله ، يؤمنون  
بوجوده ، ويعتقدونه ، ويتألمون في المخلوقات ومحجب منها يستدلوا منها على  
وجود الخالق . وقد ظل هذا التيار القرآني سائداً عند جماعة كبيرة من المسلمين ،  
وم السابقين أو أصحاب الحديث ، أو المتأخريين .

ولعل هذا يصل بنا إلى مشكلة كبيرة ، قبل أن نعلم الكلام نشأ عن النظر  
فيها ، وكانت صراحة الصراع دام بين المعتزلة وأصحاب الحديث ، وهاهنا الإمام  
أحمد بن حنبل ، وعلق بها مشكلة خلق القرآن ، أو بعبارة أخرى : القرآن كلام  
الله ، أقدم من آدم مخلوق ؟ وكان المعتزلة من أنصار القول بخلق القرآن ، ويقولون  
— وهذا هو موضع الشاهد الذي يسوق من أجله هذه القصة — كل من يقول  
يقول بغير ذلك « كافراً » . وقد رفض الإمام ابن حنبل القول بخلق القرآن ،  
فعداه المعتزلة كافرين ، مذمومين ، وضروباً بالسياسة حتى خلعت كفته ، وألقي في  
ضياع السجن ، وحرصوا على طغيانه على قتله . إنها القصة المروفة في التاريخ باسم  
« عينة » ابن حنبل ، وأساسها الإيمان أو الكفر ، أو الكفر ، والقول بقدوم القرآن  
أو خلقه فرع فذلك الأصل .

ولكن محور البحث الكلامي غير ، فاستغل من التفرقة بين الفريقين ،  
وأصبح يدور في أواخر القرن الرابع وأوائل الخامس على التوحيد إلى انتهى  
الأمر بهذا العلم كله أن يسمى باسم « علم التوحيد » منذ القرن السادس .



ويبدو أن هذا الأصل الرابع نفسه لم يكن أول الأصول ، بل **علم آخر**  
الأصول ترتيباً تاريخياً . فذلك أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جزء  
لا يتجزأ من العقيدة الإسلامية ، بغيره يصبح الإسلام ديناً ظاهرياً ، وبعيداً عن

ورق . وإنما الفرض من الدين هو السبل ، وقد قيل : لا خير في علم بغير عمل ،  
واللهود بالفضل هذا العمل الصالح ، أو الخير بإطلاق . وقد جاء في محكم التنزيل  
ما نصه : « ولقد كنتم لمكة مبعوثين إلى نبيهم ويعرون بالمعروف وينهون عن  
المنكر » (١) . وبعبارة أخرى : إنه مجموعة من الأوامر والنواهي وما السلم الحق ؟  
إله الذي يستجيب للأوامر وينهى عما نهى الله عنه . وقد أمرنا الله  
بمعرفته ، وبوحيدته ، كما أمرنا بالتصديق بالرسول والأنبياء والبعث ، كما جاء في  
حديث الإيمان والإسلام ، من أن الإيمان هو أن « تؤمن بالله ، وملائكته ،  
ورسله ، والبعث في اليوم الآخر » ، والتقدير خبره وشره . [ وأن الإسلام يمسح  
إلى تلك العقيدة الإسلامية الصلاة والزكاة والصوم ، نفي العبادات . وليس يكفي  
أن يكون الفرد الواحد مؤمناً مسلماً حقاً وروحاً ، ولكنه يعيش في جماعة عايشة  
طاهرة . لأن المقصود من المصراعين البشري ، بل الإنسان على الحقيقة هو الفرد  
الذي يعد عضواً في جماعة ، وروحه متوقف على روق الجماعة ، فذلك يسطبهم من  
ذات نفسه ، ويدعوم إلى الخير ، حتى يصالح حال المجتمع ، فيصلح حال الفرد  
نهماً فذلك . أي أن صلاح الفرد مترتب على صلاح المجتمع ، وليس العكس .  
ولهذا السبب حث الله على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وأتبع أوامره  
المسلمين هذه القاعدة ، فكانت أول الفرق الإسلامية هي الخوارج ، وهي فرقة  
التشدد في الدين وتعالى فيه ، وتحميل الأمر بالمعروف على رأس مبادئها ، بصرف  
النظر عن قيمة هذه الفرقة وهل كانوا من ناحية الدين على صواب أم على خطأ .

لهذا أخذنا الدين على أنه سلوك متصديق في الأفراد ، وليس عقيدة نظرية فقط ،  
فلذا لم أن تكون قاعدة الأمر بالمعروف أول أصول الدين ، وليست آخرها .

وهذه وجهة من النظر جذرية بالاعتبار ، نفي كل الدين ، وكل رأسه  
معرفة الله وتوحيده والاتحاد عليه ، أمر نظري أم أنه سلوك عملي وعبادة .

من النعمة

فإن قيل : قد فسرتم النعمة بالنعمة ، فما معنى النعمة ؟ قيل له : معناه الكثرة والسرور أو ما يؤدي إليها أو إلى أحدهما .

أما النعمة (١) فكان يحك جرب أحدنا الثير (٢) ، أو يضع نعمة شبة في فمه ، أو يجمع عليه نعمة نعمة ، فيكون قد أوصل إليه الكثرة والسرور . وأما ما يؤدي إليها ، فكان يدفع إليه (٣) درهم أو دينار (٤) يشتري بها ما يشاء .

أو ما يؤدي إلى أحدهما ، فكان يذله على كثر فيكون قد فعل به ما يؤدي إلى السرور . ولهذا الجملة عدداً دفع الضر في النافع وإن لم يكن نعمة بنفسه لما كان مؤدياً إليه قلنا : إن من استوجب إساءة قدم القتل وخالفه كان مناعاً عليه بذلك نفعاً له . ولذلك حكينا أيضاً بكون الحياتة نعمة وإن لم تكن نفعاً بنفسها لكونها أملاً في النافع ومؤدية (٥) إليها . هذا حد النعمة .

وأما النعم ، فهو عامل النعمة ، كالكرم والجمل والجنس بخلاف يزداد (١) تفسيره على هذا لأنه اسم مشتق من النعمة ، كالأكرم والجنس مشتق من الإكرام والإحسان ، والأساس المشتق لا يرجع في بيان عاقبتها إلا إلى الشئ منه ، بخلاف يزداد في تفسير الضارب (٢) على أنه عامل لضرب الذي اشتق منه . وكذا القول في الشاتم والكاسر وغيرهما من الأساس المشتق .

وإذا قد عرفت ذلك ، فاعلم أن النعم قد يكون متباً بصفة النعمة ومباشره لها وذلك بأن ينعم بمانا أو يكسو عروياً ، أو ينمل ما يؤدي إلى ذلك . وقد يكون متباً وإن لم يصدر منه فعل أصلاً كأن لا يطلب غرضه بالذم ،

(١) يحك أحدنا جرب الثير في سر (٢) دينار أو درهم في سر (٣) مردياً في ١ (٤) على في ١ (٥) الضارب أيضاً في سر

إما إيراد نعمة أو توفيقاً عليه ، وغاير ذلك في القالب عفو الله عن العاصي ، وإن لم يعاقبه فإنه (١) جل وعز (٢) لو عفا عنهم ولم يعاقبهم لكان نعمةً عليهم بذلك . وإن لم يصدر منه فعل عليهم ، فصيح (٣) وتقرر إذا ما (٤) أردناه .

ثم سأل رحمه الله نفسه فقال : متى يستحق النعم من النعم عليه الشكر ، وأجاب : بأنه (٥) إنما يستحق الشكر من جهة إذا خلعت النعمة عن إساءة تقابلها أو توفى حاجتها . وذلك ظاهر فإن من أعطى غيره ديناراً أو فرق عليه ثوباً يساوي هذا القدر أو كعاد ثوباً ثم قيل له ولماذا فإنه لا يستحق من جهة شكره إلا لأن هذا الكلام فيها يمنع الشكر من الاستغفار فأما الاستغفار فثبت حالة (٦) النعمة ، اللهم إلا إذا جمع بين النعمة والإساءة لميلت كما تمنع الإساءة من استغفار الشكر على النعمة ، تمنع من استغفاره أيضاً .

ثم شكر حد ذلك في حقيقة الشكر لما كان من حق النعمة أن يستحق الشكر ، وكان الترتيب المصحح في ذلك أن يبين أولاً حقيقة الشكر ، ثم يترتب الكلام في كيفية استحقاق النعم له ، لكنه كذا أردده فيصانه .

وجهة القول في ذلك أن الشكر هو الاعتراف بنعمة النعم ، مع ضرب من التعظيم ولا بد من اعتبار الرضاين جيداً لأنه لو اعترف بنعمة النعم ولم يعظم فقال : هذا ثوب كساية فلان وسكت ولم يكن شاكرًا ، ولو عظم من دون الاعتراف ، فقال : فضل الله فلان كذا ولم يذكر النعمة ولا اعترف بها لم يكن شاكرًا أيضاً ، ولما يكون شاكرًا إذا جمع بين الأمرين جيداً فقال : هذا ثوب كساية فلان جزاء الله عني خيراً ، أو شكر له صنيعه وفضله .

(١) جل وعز في سر (٢) أنه في سر (٣) فصيح لئلا في سر (٤) على في سر (٥) (٦) على في سر

(١) فصيح لئلا في سر (٢) على في سر

من النعم  
الشكر من النعم  
عليه

من النعم

ثم إن هذا الشكر والاعتراف قد يكون بالسان والرجع به إلى ما ذكرناه ولا يجب إلا إذا هم بكفران النعمة فأما أن يبدى بكل حال، فلا.

وقد يكون بالقالب، والرجع به إلى العلم بنعمة الله والعزم على إظهار شكرها إذا خلعت تهمة في ذلك، وهذا مما يجب أن لا يسقط إلا عند سهو أو غفلة.

وكان أن يشكر فديكون بالسان، وقد يكون بالقالب، وقد يكون بفرب من الأفعال المخصوصة، نحو هذه العبادات التي تقرب بها إلى الله تعالى، من صلاة وصيام وحج وعباد، فلها جارية بحري الشكر لله تعالى على نعمة وألوهية إلا أن هذا الفرب من الشكر ليس يستغنى، إلا الله تعالى لأنه لا يفيدي على نهاية ما يمكن من التذلل والخضوع، وذلك لا يستحق إلا على أصول النعم، والقدار على أصول النعم ليس إلا الله تعالى، فذلك احتسب باستحقاق هذا الفرب من الشكر.

ثم إن المرء متى أتى بهذه العبادات، وأدى هذا الشكر استحق من الله تعالى شيئاً آخر ونعمة أخرى بخلاف الشكر ما إذا شكر أحداً فإنه ليس يستحق من جهة شيئاً آخر. والسبب في ذلك هو أن الله تعالى هو الذي يستحق الشكر شيئاً، فلا بد أن يكون في مقابلة (١) ما يوفى عليه شكره، وإلا كان ظلاماً، وكان بمنزلة أن يكلف أحداً غيره عملاً شيئاً ولم يوفى عليه أجرأ، فلهذا أن ذلك صحيح في الشاهد لكونه ظلاماً، فكذلك في الغائب، وليس كذلك سبيل أحداً فإنه لم يعمل الشكر شيئاً على الغير، وإنما الله تعالى جاهد الصفه، فلا جرم أن من شكره استحق عليه الثواب الجزيل، والأجر العظيم.

لما فإنه تعالى لما أوجب علينا شكر الرحمن، فمن شكر (١) نعمها الباردة والباردة (٢) فإنه يستحق من الله تعالى شيئاً آخر ونعمة أخرى. فكل هذا يجري قول في حقيقة النعمة، والنعمة وما يتصل بها.

وتنمود بعد هذه الجمل إلى الكلام في أول نعمة أنعم الله تعالى بها علينا.

فقد عاهد رحمة الله تعالى في ذلك، فيقول: إن أول نعمة أنعم الله تعالى بها على خلقه إياه شيئاً لينعم بذلك، واعتبرنا خلقه إياه شيئاً لينعم لأنه لو لم يكن منعماً عليه كما في النعم (٣)، ولو خلقه غير شيء لم يكن منعماً عليه كما في الجمادات، ولو خلقه حيلاً لينعم بل لينعم لم يكن منعماً عليه شيئاً في الشكر والتمساق إذا أعادهم لخلق الله لا يكون منعماً عليهم وإن خلقهم به، لما لم يحق لهم لينعم بل لينعمهم، فلابد من اعتبار هذه الوجوه الثلاثة: الحي، والنبات، والحيوان، وأن يكون غرضه به نعمة (٤).

ولذا قلنا: إن الميزة مع تمسكهم بالخير لا يمكنهم أن يعرفوا أن الله تعالى به على أحد: لا نعمة الدنيا، ولا نعمة الدين، لنعمهم أن يكون الله تعالى في الخلق لا لترض آسلاً، لا لشفعة ولا لخدمة، بل خلقهم عبداً، تعالى عن ذلك. وهذا بوجوب عليهم أن لا يعرفوا الله تعالى لما عني له العبادة، لأن

(١) حبيب في مـ.

(٢) آثار قول الشريعة بالندوة غاشياً شيئاً، وقد ذكر الأفاضل في الجميع في الحديث أن الله تعالى جسيم غير المأثور أن النعم شيء، أي أن الجواهر على وجوده موصوفة بغيره، أن القول بعبودية النعم هو صريح بقدم العالم، والحق أن الشريعة لم يصدوا ذلك، بل قدم العالم شكره. وأسطح كسر المثل من يقول بها من طائفة الإلحاد لأنها نوع من الإلحاد، أما الشريعة فقد أريدوا من هذه المسكرة تأكيد شريفة الله وأن كل شيء له ما يستحقه من الله تعالى، ومنهم من لا يفتي بخلق الله، وإنما ظهر من العالم بإيجاد الله، فلهذا الأندرية النعم ليس شيئاً، انظر المجلد، النعم، ص ١٠٠.

العبادة هي النهاية في المشيوع ، والنهاية في الشكر ، والشكر إنما يستحق على الله ،  
فلذا لم يكن القوم أن يعرفوا كونه متصفاً أصلاً ، كيف يمكنهم معرفة حقيقة (١)  
ولاستحقاقه للعبادة ، التي هي النهاية في الشكر .

وهذا كله عارض في الكلام :

والنقص القصور هو أن الحياة أولى نعمة أتم الله تعالى بها على الخلق .  
والدليل على أن الحياة نعمة ، هو أنها مصححة للانقراض بها ، حتى لا يصبح النعم  
إلا بها ، وإلا لأجابها ، فيجب أن تكون نعمة . والنسبة قد تكون نعمة وإلى لم  
تكن غداً بضمها إذا كانت مؤدية إلى النقص أو مصححة لها على ما قد يتناه .

فإن قيل : ليس بأن يدل تصحيحها للانقراض على كونها نعمة ، أولى من  
أن يدل تصحيحها للاستمرار على كونها نعمة ، فكيف جعلوها نعمة والحال  
هذه ، قيل له : ليس كذلك ، لأن ههنا مخصصاً بآحاد الرعايا دون  
الآخر ، وهو قصد الله تعالى (٢) بها النفع (٣) و (٤) ولهذا قلنا إن الله تعالى (٥)  
لم يقصد بحال الحياة في السكندر والفساد إذا علموا فلما غلبهم لم يكن متصفاً عليهم .

وأما قد عرفت أن الحياة من النعم ، فالحق يدل على أنها أول (٦) نعمة أتم  
الله تعالى بها علينا ، هو أن سائر النافع يرتب على الحياة ، إما في وجودها ،  
أولى صفة الانقراض بها (٧) ، فيجب أن تكون أول نعمة على ما ذكرناه .

فإن قيل : هلاكات الجلفة التي لا يصير إلى حياً إلا بها أول نعمة أتم  
الله تعالى بها علينا ، فإن الحياة مترتبة في الوجود عليها ، قلنا : إن (٨) الأولى بما

يزداد على من يقول  
أن أول النعم  
هي الحياة التي  
يصير بها الخلق  
حياً

(١) لا يعلمهم في  
(٢) أولهم في  
(٣) لأن في

(٤) الإلهية في  
(٥) ولهذا لما خلق لم يفسد في  
(٦) خاصة من

لا تأثير لها في صفة الانقراض بها ، وإنما الحياة هي التي تؤثر في ذلك . وأيضاً فإن  
النسبة لا بد من تميزها من النعم عليه ، وهذه الجلفة هي نفس للنعم عليها ، فلا يجوز  
أن تكون نعمة ، فضلاً عن أن تكون أول نعمة .

فإن قيل : أو ليس للنافع مترتبة على الشهوة حتى لو لم يكن لها صفة الانقراض  
البناء ، قلنا : إنه وإن كان (٩) كذلك ، إلا أن الشهوة ترتب على الحياة في  
الوجود ، حتى لو لم يكن لها صفة وجودها ، فذلك قلنا إن الحياة أول نعمة .  
ثم تكلم رحمه الله في النافع التي خلقها الله تعالى للخلق ليعرض لها .

وجملة القول في ذلك ، أن النافع التي خلقها الله تعالى للخلق ليعرض لها  
ثلاث (١٠) : الفضل ، وهو النفع الذي قاعدته أن يوصله إلى الخير وله أن  
لا يوصله ، والموسى وهو النفع المستحق لأهل سبيل التنظيم والإجلال ، والثواب ،  
وهو النفع المستحق على سبيل الإجلال والمقام .

ولأن نورد هذه القصة على وجه يتروك بين النفع والإثبات وتنضم معنى  
هذه الألفاظ فتقول : إن النافع الراسلة إلى الخير إما أن تكون مستعقبة أو لا ،  
فإن لم تكن مستعقبة فهو الفضل ، وإلا (١١) إن كانت مستعقبة فلا يخفى : إما أن  
تكون مستعقبة لأهل سبيل التنظيم والإجلال فهو الموسى ، وإن كانت مستعقبة  
على سبيل الإجلال والتعظيم فهو الثواب . وأما (١٢) الفضل لما من نسي خلقه الله  
تعالى إلا وقد فضل عليه وأحسن إليه بضرور النافع والإحسان ، والموسى  
يوصله الله تعالى إلى المكافئ وغير المكافئ ، وأما الثواب فما لاحظ فيه  
لتبر المكافئ ، وللمكافئ خصص باستحقاقه ، فمثل هذا يجري الكلام في  
هذا الفصل .

الرد على من يقول  
أن الشهوة أول  
النعم

النافع : مستعقبة  
أو غير مستعقبة

الضرور  
بالمكافئ

(٩) بوجه في  
(١٠) أما في

(١١) كان ذلك في  
(١٢) بقصة من



فصل : فإن قيل : فما كان سم الله ، قلنا : لا سبيل لنا إلى علم ذلك مفصلا وإنما تعلم حل سبيل الجنة أن جميع ما بنا من النعم : أصورها وفروها ، مبتدؤها ومنشؤها <sup>(١)</sup> من قبل الله تعالى ومن عنده . ولهذا قال تعالى : « وما يتم من نعمه لمن الله » . ولا يمكننا عدّها على سبيل التفصيل مستغنىة ، وذلك <sup>(٢)</sup> قال جل وعز : « **وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها** » بين أنه لا يمكن عد نعمة أجمع وإعمالها ، الآية .

فإن قيل : إذا لم يمتكسب معرفة سم الله تعالى بأجمها فكيف نوجب الشكر عليها ؟ قلنا : إنا لا نوجب الشكر عليها مفصلا ، وإنما نحول إياه بحسب شكره على سبيل الجنة .

فإن قيل : كيف يمتكسب شكر نعمة الله تعالى على سبيل الجنة مع أنه لا يمكن شكره إلا بنعمة متجددة ؟ قلنا : إذا كنا نشكره على حل سبيل الجنة فقد دخل فيه اللسرة والتجدة جميعاً ولا يلزمنا شيء آخر سواء ، إذ لا يمتكسب الله تعالى ما ليس في الواسع ولا في الضيقة .

فصل : ثم ذكر رحمه الله بعد هذه الجنة أنه تعالى خلق هذه النافع لتكامل نعمته ، وتظهر حكمته جل وعز ، فيجب على المكلف وقد عرضة الله تعالى بالتكليف إلى المهرجات الطيبة ، أن يبلغ في شكر نعمته ولا يكفرها ، ويصعد بها ، ويدكرها ، ويعتبد في أداء عبادته التي هي كالشكر له ، ولا يقصر فيها ، وإذا كان لا يمكنه ذلك إلا <sup>(٣)</sup> بمعرفة جل وعز <sup>(٤)</sup> بتوحيده وعده ،

(١) أن في س  
(٢) سببها في س  
(٣) هناك في أ

(١) نعمة من س  
(٢) قبل في س  
(٣) معرفة الله تعالى في س

وجب أن لا يقصر في معرفته وتوحيده <sup>(١)</sup> بما أمكنه تحصيلها ، لأن ما لا يتم الواجب إلا به <sup>(٢)</sup> يكون واجباً <sup>(٣)</sup> كوجبه .

وهذا منه رحمه الله إشارة إلى ما بقوله أبو علي ، من أن وجه وجوب الشكره وجوب شكر النعمة ، وليس كذلك . لأن شكر نعمة الله تعالى إنما يجب على المكلف ، إذا علم أنه خلق هذه النافع ، وقصد بها وجه الإحسان ، ولا يعلم ذلك إلا بمعرفة الله بتوحيده وعده ، فلا يقترب وجوب معرفته جل وعز على وجوب شكر نعمته والحال هذه . وأضحه ذلك ما قوله فيمن اجتاز بمعرفة من ماء ، وشرب منها ، فكيف أنه لا يجب عليه معرفة بأنها يشكر عليها ، بل إنه أن عرف أنه إنما بناها لينفع الناس ، وقصد بها ذلك شكره ، وإلا فلا شيء عليه ، وكذلك في مسائلنا إن عرف الله تعالى ، وعرف أنه خلقه وقصد بهه النافع عنه شكره . وإلا لم يلزمه شكره . قبل هذا يجري القول في هذا الفصل .

فصل : فإن قيل : إذا زلت النظر فم نظر ، ما بين رحمه الله وجوب النظر وأنه أول الواجبات . وعطف عليه الكلام في أول نعمة أنعم الله تعالى بها علينا ، إذ <sup>(١)</sup> أراد أن يبين الطريق الذي يتوصل بالنظر فيه إلى العلم بالله تعالى ، والأصل أن الطريق إلى العلم بالتدبير إذا لم يكن معلوماً ضرورياً ، إنما هو الدلالة ، وهو الدليل سواء . وستعلم ما إذا نظر بالنظر فيه أوصله إلى العلم بالتدبير إذا كان واضحاً وضحه لهذا الوجه .

ولا بد من اعتبار هذين الشرطين : أما الأول فلا بد منه ، ولهذا قلن سقوط التلخيص في وقته لما لم يمكن التوصل به إلى نبوة محمد ﷺ لم يقل إنه دلائل على نبوته ، وقيل في القرآن إنه دليل على ذلك لما أمكن التوصل به إلى العلم بنبوته ؛

(١) وتوحيدها في س  
(٢) فهو واجب في س  
(٣) نعمة من س

متعلق بحول قول  
أبو علي بأن معرفة  
الله تقتضي على  
الشكر

لما زلت النظر  
فلم ينظر

وأما الشرط الثاني فلا بد منه أيضاً ، ولهذا لا يخال في أثر الاسم أنه دلالة عليه وإن أمكن الاستدلال به على موضعه لما لا ينعينه لهذا الوجه ، بل استغنى الوسخ وبذل الجهد في إختناؤه .

ورأيت حضرت ذلك ، عالم : أن الدلالة أوسع : حجة العقل ، والكتاب ، والسنة ، والإجماع . ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل .

فإن قيل : ولم تقتصر الأدلة على هذه الأربعة ؟ ثم لم يتم إلى معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل ؟

قلنا : أما الأول : فلأن الدليل هو ما إذا نظر الناظر فيه أوصاه إلى العلم الكبير ، وهذه حال هذه الأربعة دون ما عداها .

فإن قيل : أليس القياس (١) وغير الواحد دلالة على الأحكام الشرعية عندكم فهل لا تعدونه فيها ؟

قلنا إنه يدخل تحت الإجماع أو (٢) الكتاب أو (٣) السنة فلا يجب إفرادها ذكر .

وأما الثاني : وهو الكلام في أن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل ، فلأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعقله ، فهو استدلال بشئ منها على الله والاطمئنان عند مستدلين بفرع قسري ، على أصله ، وذلك لا يجوز .

(١) بيان هذا : أن الكتاب إما ثبت حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم لا يكذب ولا يجوز (٤) عليه الكذب (٥) . وذلك فرع على معرفة الله تعالى

توحيده وعقله ؛ وأما السنة فلا بد منها لتكون حجة متى ثبت أنها سنة رسول عدل حكيم وكذلك (٦) الخلال في الإجماع ، لأنه إما أن يستدل بالكتاب في كونه حجة ، أو إلى السنة ، وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى (٧) .

ثم إنه رحمه الله حاد إلى تعيين الكلام في الطريقة التي إذا نظر الناظر فيها أوصاه إلى العلم بالله تعالى .

والأصل (٨) فيه ، أن الله تعالى لا يعرف لا يعرف ضرورة ، وكل ذات لا تعرف ضرورة بالطريق إليها (٩) لا يبدو أحد أمرين : إما أن يكون حكماً صادراً عنه ، أو معلوماً وأصاح من قبله .

والأحكام إما تصدق عن المثل ، والله تعالى ليس بمثل ، لأنه لو كان كذلك ، وسد من أن القول لا ينفك عن عقله ، أدى إلى وجوب ثبوت منه فيما لم يزل ، وسنجد باب في الثاني أنه لا يفهم مع الله تعالى - إن شاء الله تعالى - وأيضاً فكان يجب أن يكون من قبيل هذه الأعراف والمعلوم أخلافه ، ولأن الصفة الثانية للشيء فيها لم يزل واجبة ، والعفة بوجودها تستغني عن العلم على ما ينبغي في باب الصفات عند الكلام على الكلامية (١٠) إن شاء الله تعالى . ثبت أنه لا يجوز أن يكون الطريق إليه حكماً من الأحكام .

وعنى أن الطريق إليه إما هو الأصل ، والأصل على ضربين : إحداهما يدخل حسنه تحت مقدورنا ، والآخر لا يدخل حسنه تحت مقدورنا .

(١) وكذا في من

(٢) وكذا في من

(٣) وأما في

(٤) وأما في

(٥) فيه قال محمد بن سعيد ، ويقال عبد الله بن محمد أبو عمر بن كلاب الطائفة ، أحد أئمة السلفين وشام أهل السنة في عصره ، جليل الأثر في أكثر كتابه ، توفي بعد عام ٣٢٠ هـ . انظر طبقات المحققين ٢ : ٤١٠ .

الطريق التي إذا  
نظر الناظر تعالى فيها  
أوصاه إلى العلم  
بالله

الطريق  
التي إذا  
نظر الناظر  
تعالى فيها  
أوصاه إلى العلم  
بالله

(٦) أو ليس في من .

(٧) لا يسكن القاضي أن يكون من أصول الفروع ، هذه صريح به في أنها كحقيقة عقلاً بغير نظام ، والله تعالى عالم ، وقد ذكر ذلك في الجهد ٥ : ٢٠٤ هـ .

(٨) وفي من

(٩) وفي من

(١٠) وفي من

ما لا يدخل تحت مقصور

وما لا يدخل جنسه تحت مقصورا خلاصة عشر نوعا : الجوهر ، والأقوال ، والطبوع ، والروائح ، والحرارة ، والبرودة ، والرقوبة ، والحيوة ، والحيات ، والقدرة ، والشهوة ، والثروة ، والفتنة ، وما من شيء منها إلا ويمكن الاستدلال به على الله تعالى ما عدا الله ، فمن طريق معرفته السبح ، وذلك بقرب على معرفة الله تعالى .

ما لا يدخل تحت مقصور

وأما الضرب الذي يدخل جنسه تحت مقصورا عشرة أنواع : خمسة من أفعال الجوارح ، وخمسة من أفعال القلوب . فالحاسة التي هي من أفعال الجوارح هي : ألا تكون ، والاعتادات ، والتأليفات ، والأصوات ، والألغام . وثالثها الحاسة التي هي من أفعال القلوب فهي : الاعتادات ، والإرادات ، والسكرات ، والفنون ، والأفكار . ولا يمكن الاستدلال بها ولا بشيء منها على الله تعالى . وذلك لأن من حق المدلل أن يكون بينه وبين المدلول تماثل ليسكون بأن يدل عليه أولى من أن يدل على غيره . وهذه الأفعال إذا صح حصولها عن أحد ، كما يصح من الله تعالى ، فليس بأن تدل عليه أولى من أن تدل على غيره ، إلا أن تكون واقعة وداه لا يصح وقوعها على ذلك الوجه من القادرات بالقدرة ، فليست يمكن الاستدلال بها على الله تعالى .

الصل الذي يستدل به على الله مع أن جنسه يصدق تحت مقصور

فحين قيل : وما ذلك الفصل الذي يمكن الاستدلال به على الله تعالى مع أن جنسه يدخل تحت مقصورا ؟ قلنا : أفعال الله كثيرة من جهة الفصل ، لأنه (١) يمكن الاستدلال به على الله تعالى مع أن جنسه وهو الاعتادات يدخل في مقصورات . ووجه الاستدلال به أنه لا يحل ؛ إما أن يكون من صفاتنا ، أو من صفات الله .

لا يجوز أن يكون من صفاتنا ؛ لأنه يقع أردأ أم كرها ، ومضى أردأ لإيقاعه لم يقع مع أن من حق القادر على الشيء إذا خلس دأبيه إليه أن يقع لأخذه ؛ ولا يجوز أن يكون من صفاتنا ، لأن القادر بالقدرة لا يفضل الفصل في الغير إلا باعتداده ، والاعتداده بما لا حظ له في توليد الاعتقاد ، لأنه لو كان كذلك لوجب إذا اعتد أحدنا على صفة الغير أن يتغير حاله في الاعتقاد ، وسدوم أنه لا يتغير .

وجد ، فلو كان كذلك ؛ يمكن بأن يولد الاعتقاد أولى من أن يولد منه ، فكان يجب توليد القندين . وأيضا ، فلو كان كذلك لوجب أن يحصل ما لا يتماشى من الاعتادات ؛ إذ لا اختصاص له بالبيض دون البيض ، والغمم خلافه .

ومن جهتها (٢) الحركة للتمش والوقوف والصوراب ، فإنه يمكن الاستدلال بها على الله تعالى مع أنه لا يدخل جنسها تحت مقصورات . ووجه الاستدلال بها ، هو أنها لا تتغير ؛ إما أن تكون من صفاتنا (٣) ، أو من صفات الله لما قد (٤) ذكرنا أن القادر بالقدرة لا يفضل الفصل في الغير (٥) ، إلا بالاعتدال . ونحن (٦) لانس باعتبار مسند علينا .

ومن جهتها ، ألا تراه عند لسع الزنبور والقرب ، ووجه الاستدلال به على الله تعالى ، هو أن مثل هذا القدر لم يجد من أقوى القادرات بالقدرة لسكان لا يولد منه مثل هذه الألغام ، فلا بد من أن تكون من صفات فاعل مخالفت لنا وهو الله تعالى .

ومضى شبه مشتب فقال : لم لا يجوز أن يوجد من صفات بعض القادرات بالقدرة أكون تولده منها مثل هذه الألغام ؛ كان الجواب عنه أن يقال : بين القادر

(١) صفاتنا في ص  
(٢) بالغير في أ

(٣) حكمه في ص  
(٤) الفضة في ص  
(٥) خص في ص

بالقدرة لا يفعل الفعل في الغير إلا بالاعتد ، ونحن لا نحس باعتد مستند علينا .  
ومن جهة ، الكلام للوجود في الحس والتشعر ، فإن القادر بالضرورة لا يمكنه <sup>(١)</sup> أن يفعل الكلام إلا بهذه الآلة المخصوصة <sup>(٢)</sup> أو ما يتشكل بشكلا ، فعمل هذه الطريقة يحري الكلام في ذلك .

الاستدلال  
بالأمرائى على الله

لأن قد عرفت ذلك وأردت أن تستدل بالأمرائى <sup>(٣)</sup> على الله تعالى ، فمن حقتك أن تبنيها أولا ، ثم تعلم حدوثها ، ثم تعلم أنها تحتاج إلى محدث وقاعل مخالف لنا وهو الله تعالى .

والأصل فيه أن الأمرائى على ضربين : مدرك ، وغير مدرك .

فالمدركات سبعة أنواع : الأول ، والطبوع ، والروائح ، والحرارة ، والبرودة ، والألوان ، والاصوات .

ومنى أردت أن تستدل بشئ منها ، فلا تحتاج إلى إثباتها على طريق الجدل فليها مدركة ، وإنما تحتاج إلى إثباتها على طريقة التفصيل ؛ حل هو غرض المحل على ما يقوله تلك الأمرائى ، أو غيرها على ما يقوله . والله يدل على أنها غير المحل هو ما قد ثبت أن الأجسام متماثلة ، ومعلوم أن الأسود يخالف الأبيض ، فغلا أن هذه المخالفة ترجع إلى معان فيه ، وإلا لم يميز ذلك هذا إذا كان مدركا .

وأما إذا لم يكن مدركا ، فمن شأنك أن تبني على طريق الجدل والتفصيل جميعا .

والطريقة فيه ، أن تعرض الكلام في واحد منها وهو الشهوة مثلا ، فتقول : إن الواحد ما حصل مشتبها مع جواز أن لا يحصل مشتبها ، والحال واحدة ، والشرط واحد ، فلا بد من تخصيص له ولكانه حصل مشتبها ، وإلا لم يكن بأن يحصل على هذه الصفة أول من أن لا يحصل على خلافها ، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى وهو الشهوة . وإنما قلنا بأن هذا هكذا لأنه لا يحلو ؛ إما أن يكون ذاته ، أو ما هو عليه في ذاته ، أو غيره . لا يجوز أن يكون ذاته أو ما هو عليه في ذاته ، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مشتبها في حالة عدم ، بل يكون مشتبها أبدا وذلك مستحيل . وإن كان غيره فلا يحلو ؛ إما أن يكون تأثيره على طريق <sup>(٤)</sup> التصحيح ، أو على طريق <sup>(٥)</sup> الإيجاب . لا يجوز أن يكون تأثيره على طريق <sup>(٦)</sup> التصحيح ، لأن التأثير على هذا الوجه إنما يكون التفاعل وكونه مشتبها لا يتعلق بالتفاعل ، فلم يبق إلا أن يكون تأثيره على طريق <sup>(٧)</sup> الإيجاب ، وهو <sup>(٨)</sup> الشيء الذى يقوله .

وبهذه الطريقة ثبت ما عددها من الأمرائى نحو الحياة والقدرة وغيرها .  
فصل : وأما حدوثها ، فالحق يدل عليه هو ما قد ثبت أنه <sup>(٩)</sup> يجوز عليها عدم والبطلاق ، والتقديم لا يجوز عليه عدم والبطلاق .  
وهذه الدلالة مبنية على أصليين : أحدهما ، أن الأمرائى يجوز عليها عدم ؛ والثاني ، أن التقديم لا يجوز عليه عدم .

أما الدليل على أن الأمرائى يجوز عليها عدم فهو ما ثبت أن المجتمع إذا اختلف بطل اجتماعه ، وأن المخترك إذا سكن بطلت حركته ، وفى ذلك ما مر به .

أدوات الأمرائى

ثبوت حدوث  
الأمرائى

- |                |                |
|----------------|----------------|
| (١) طريقة في ١ | (٢) طريقة في ١ |
| (٣) طريقة في ١ | (٤) طريقة في ١ |
| (٥) أي في ١    | (٦) وهذا في ١  |

(١) لا يمكن في ١  
(٢) القبولات المقتضية لله بوجوه وأمرائى ، والموجود من تلكه الأمرائى  
وهي محال ، وأما الأمرائى فإنها ما يفرق بغيره من الأحوال كالحركة ولا يصح إطلاقها .

وأما الدليل على أن القديم لا يجوز عليه المدم ، فهو ما قد ثبت أن القديم قديم نفسه ، والوصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال .

ثبتت أبحاثها  
لحديث

وإذ قد<sup>(١)</sup> عرفت حدوثها ، فالحق يدل على أنها تحتاج إلى محدث وقائل ، فهو ما قد ثبت أن تصرفاتها في الشاهد بحاجة إلينا ومشقة بنا ، وإنا احتاجت إلينا لحدوثها ، فكل ما شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وقائل ، فكل هذه الطريقة تجري الكلام في ذلك .  
فصل : في الاستدلال بالأجسام على الله تعالى .

والأصل فيه ، أن الاستدلال بالأجسام على الله تعالى أول من الاستدلال بتبرها بوجوده :

أحدها ، أن الأجسام معلومة بالانطرار على سبيل المجردة والتفصيل جميعاً ، وليس كذلك الأعراف .

والثاني ، هو أن العلم بكمال التوحيد لا يحصل ما لم يحصل العالم بحدوث الأجسام .

والثالث ، هو أن الاستدلال بالأجسام يتضمن إثبات الأعراف وحدثها ، وليس كذلك الاستدلال بالأعراف .

وإذ قد عرفت ذلك وأردت أن تستدل بالأجسام على الله تعالى ، فمن حقت أن تسلّم حدوثها ، وأن لها محدثاً غافلاً لنا وهو الله تعالى .

والطريق إلى معرفة حدوثها طرق ثلاثة :

موت الأجسام

أحدها ، أن تستدل بالأعراف على الله تعالى ، وتعرف بتوحيده وعدله .  
وتعرف صحة السبع ، ثم تستدل بالسبع على حدوث الأجسام .

والثاني ، هو أن تستدل بالأعراف على الله تعالى وتسلّم قدمه ، ثم تقول : لو كانت الأجسام قديمة لسكانت مثلاً لله تعالى لأن القدم صفة من صفات النفس ، والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل ولا مثل لله تعالى فيجب أن لا تكون قديمة ، وإذ لم تكن قديمة وجب أن تكون محدثة لأن الوجود يتردد بين هذين الرضين ، وإذ لم يكن على أحدهما ، كان على الآخر لا محالة .

أما الوجه الثالث ، فهو الدلالة للتعدد ، وأول من استدلل بها شيخنا أبو المظيل ، وتابعه باقي الشيوخ<sup>(١)</sup> . ونحوها هو أن تقول : إن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها ، وما لم يخل من الحدث يتقدمه يجب أن يكون محدثاً مثلاً .

وهذه الدلالة مبنية على أربع دعوى :

أحدها ، أن في الأجسام معنى<sup>(٢)</sup> هي الاستيعاب والافتراق والحركة والسكون .  
والثانية ، أن هذه المعاني محدثة . والثالثة ، أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها .  
والرابعة ، أنها إذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلاً .

(١) حدوثها في ١ ، وقد أصبحت هذه الدعوى الأربع الأساس لسكن الألف على يده  
كون أن سائاً وخالف ، قد أخذ بها عظم السكندر على عطف أبحاثهم .

ولهذه الدعوى ترتيب ، فالأولى يجب أن تكون متقدمة ، والأخيرة يجب أن تكون متأخرة ، والدعويان اللتان هما (١) في الوسط لا ترتيب فيها . وإنما قلنا إن الأولى يجب تقديمها ، لأنها كلام في إثبات هذه الدعوى وما لم ندعيها لا يمكننا وضعها لا بالحدوث ولا بالقدم ، كما أن إذا لم ندعِ زيدا لا يمكننا وضعه بأنه طويل ولا بأنه أسود . وأما الأخيرة فإنها (٢) يجب تأخيرها لأنها كلام في أن الجسم إذا لم يتفك من الحفوت ولم يتقدمه وجب حدوثه مثله ، وما لم تثبت الدعوى الثلاث من قبل لا معنى لهذا الكلام . وأما اللتان هما في الوسط فلا ترتيب فيها ، لأنها كلام في أوصاف هذه الدعوى ، ومتى عرفناها إن شئنا وصفناها أولاً بالحدوث ، وإن شئنا وصفناها بأن الجسم لم يتفك منها .

فإن قيل : ولم يحتم هذه الوجوه دعوى ؟ قلنا : لأن الدعوى كل خير لا يلم صحتها وفسادها إلا بأدليل ، وهذه حال كل واحدة من هذه الوجوه .

الترض به الكلام في الدعوى الأولى من الدعوى الأربع ، وهو الكلام في إثبات لا يكون التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، والخلاف فيه مع الأسم (٣) وجعلة من اللغة .

وتحرر الدلالة على ذلك ، هو أن الجسم حصل مجتمعا في حال كان يجوز أن يبقى متفرقا ، والحال واحدة ، والشرط واحد ، فلا بد من أمر ومخصص له ولكانه حصل مجتمعا ، وإلا لم يكن بأن يحصل على هذا الوجه أولى من خلافه وليس ذلك الأسم إلا وجود معنى .

الكلام في إثبات  
الأركان

(١) خاصة عن م (٢) وإذا في

(٣) هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأسم ، قال صاحب النية : كان من أصحاب الناس وأسمهم وأوزعهم فلا كان يفتي . علما أنه كان يفتي في بعض أسماء ويسمى بساكنة في سبب الله ، وذكره القاضي في اللغة السابعة من طبقات الفجرة .

فإن قيل يمتن أن هذا الجسم حصل مجتمعا في حال كان يجوز أن يكون (١) متفرقا ؟ قلنا : هذا الحكم معلوم ضرورة في الأجسام المتغيرة التي اختبرناها وسيرناها ، وأما في الأجسام الثابتة فيعمل بآراء إلى الأجسام المتغيرة . فنقول : إنما وجب ذلك في هذه الأجسام لتغيرها ، والتعريف ثابت في الأجسام الثابتة ، فيجب أن يكون هذا الحكم ثابتا هناك .

فإن قيل : كيف تصح دعوى الأسماء فيه مع أنك استدللت على ذلك بأدلة قائم : إن الجسم لو حصل مجتمعا مع الوجوب لاستغنى عن جامع يجمعه ، كما أن عدم الصوت في الحالة الثابتة لما وجب عدمه استغنى عن مقدم يدممه ، وكذلك وجوب التقديم لئلا لما كان واجبا استغنى عن موجد يوجد ، والمعلوم أنه لا يستغنى عن جامع يجمعه . وكذلك قد قائم : إن الأجسام لو حصلت مجتمعة مع الوجوب لكان يجب أن يتأخر من أصناف القادرين من الجمع بين حيايين بأن يخلو وفقا يجب اجتماعها فيه ، بل كان يجب أن يتغير حل أقوى القادرين من التفرق بين ريتين أو خردتين بأن يضاف وفقا يجب اجتماعها فيه ، والمعلوم خلافه . قلنا : إنما كان ذلك منا على طريق الاستظهار (٢) والثابت كبد ، لا على طريق الاستدلال والاحتجاج .

فإن قيل : وما الراد بقولكم والحال واحدة والشرط واحد ؟ قلنا : الراد بالحال التعريف ، والشرط (٣) الوجود ، وذلك ثابت في الطائفتين جميعا .

(٢) الاستظهار في

(١) يمتن في م

(٢) والشرط في م

فإن قيل : ولم قلّم إلى الجسم إذا حصل مجتمعا في حال ، كان يجوز أن يبقى مفترقا والحال واحدة والشرط واحد فلا بد من أمر ثان ومخصص ؟

قيل له : إنما قلنا : ذلك لأننا علم قلّا ثم بأدنى تأمل . وطريقة التأمل هو : أن الجسم إذا جازت عليه صفتان ثم خرجت إحداهما من الجواز إلى الوجوب ، والأخرى من الجواز إلى الاستعلاء ، فلا بد من أمر ومخصص له ولكانه خرجت إحداهما من الجواز إلى الوجوب والأخرى من الجواز إلى الاستعلاء ، وإلا لم يكن بأن يحصل حكما أولى من خلافه ، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى على ما قوله . وليس النقص أن يطلب بعد ذلك لم ، لأننا قد أوردنا عليه طريقة النظر ، فإن شاء أن يعلم فليتفرغ فيه .

فإن قيل : ولم قلّم إلى ذلك الأمر ليس إلا وجود معنى قلّا : إنه لا يخلو ؛ إما أن يكون راجعا إليه ، أو إلى صفاته ، أو إلى غيره . لا يجوز أن يكون راجعا إليه وإلى صفاته ، وإذا كان راجعا إلى غيره فلا يخلو ؛ إما أن يكون تأثيره على طريقة التصحيح كتأثير التأمل فيما يشهد ، أو يكون تأثيره على طريقة الرجوع . لا يجوز أن يكون تأثيره على طريقة التصحيح ، وإذا كان تأثيره على طريق الوجوب فلا يخلو ؛ إما أن يكون معلوما أو موجودا ، ولا يجوز أن يكون معلوما ، فلم يبق إلا أن يكون موجودا على ما قوله .

وهذه القصة مترددة بين التثني والإثبات ، كما أوردته فاضل القضاة في المحيط <sup>(١)</sup> وهي أولى من التقاسيم الأخرى التي أوردتها الشايع في الكتب ، لأن القصة إذا لم تردد بين التثني والإثبات احتضنت الزيادة ، وكان النقص أن يشبّه فيها .

(١) هاتين كتابي جبران المحيط بالمشكوك ، وقد أوردته على طائفة وقد أحسن وهو أن يرد به باسمه المحفوظ من المحيط بالمشكوك ويورد به نسخة من كتاب المشكوك في صحة بعض سموات سنة أربعين . كما توجد نسخة خاصة في مكتبة إستان .

واعلم أن التقسيم قد يورد ويكون الفرض به إبطال البعض وتصحيح البعض على ما ذكرناه في هذا الوضع ، وقد يورد والفرض به إبطال الكل وذلك مثل ما قوله في الدلالة على أن الله تعالى لا يجوز أن يكون علما بجم : وقد يورد والفرض به تصحيح الكل وذلك مثل ما قوله في الوانع المعقولة عن الرؤية وأنها ستة .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعا ذاته ، أو ليا هو عليه في ذاته ؟ قلنا : لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مجتمعا أبدا ولا يكون مفترقا أصلا . ولأنه لو كان كذلك ، لوجب أن يكون كل جزء فيه مجتمعا ، لأن صفة الذات ترجع إلى الأحاد والأفراد دون الجمل . ولأنه لو كان كذلك ، لوجب إذا اختلف أن يكون مفترقا ذاته ، وأبدا <sup>(١)</sup> فكان يؤدي إلى أن يكون مجتمعا على قصدا مفترقا دفعة واحدة ، وذلك محال . ولأنه لو كان كذلك لسكان يجب أن لا ينفك كونه مجتمعا على قصدا ودواميا ، والعدم خلافه . ولأنه لو كان كذلك ، لوجب في الأجسام كلها أن تكون مجتمعة لأنها مائة ، والاشتراف في صفة من صفة الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعا لوجوده ؟ قلنا : لأنه لو كان كذلك <sup>(٢)</sup> لوجب أن يكون هو مجتمعا مادام موجودا وأن لا ينفك أصلا وقد عرفنا خلافه . ولأنه لو كان كذلك ، لوجب أن يكون كل جزء منه مجتمعا لأن الوجوب ثابت فيه ، وقد علم خلافه . ولأنه لو كان كذلك لوجب إذا اختلف أن يكون مفترقا أيضا لوجوده ، فيجب أن يكون مجتمعا مفترقا دفعة واحدة وهذا محال .

إلا لا يكون الجسم مجتمعا لوجوده